DONALD DE MARCO
BENJAMIN D. WIKER

Arquitectos de la cultura de la muerte



ciudadela

Donald de Marco y Benjamin D. Wiker

ARQUITECTOS DE LA CULTURA DE LA MUERTE



Primera edición: abril de 2007

Título original: *Architects of the Culture of Death*

C/ López de Hoyos, 327
28043 Madrid
Teléf.: 91 1859800
www.ciudadela.es

Diseño cubierta: Addenda Comunicación
Ilustración de cubierta: Cedida por Ignatius Press
ISBN: 978-84-96836-04-4
Depósito legal: M-16.518-2007
Fotocomposición: Paco Arellano
Impresión: Cofás
Encuadernación: Tomás de Diego

Impreso en España – *Printed in Spain*

Este libro está dedicado a Gerry Campbell
y a Floyd Centore, indomables servidores
de la Cultura de la Vida.

Índice

Nota del editor[1]

Me parece a mí, oh Sócrates, y quizá también a ti, que la verdad segura en estas cosas no se puede alcanzar de ningún modo en la vida presente, o al menos sólo con grandísimas dificultades. Pero pienso que es una vileza no estudiar bajo todo punto de vista las cosas que se han dicho al respecto, o abandonarla investigación antes de haberlo examinado todo. Porque en estas cosas, una de dos: o se llega a conocerlas, o si esto no se consigue se agarra uno al mejor y más seguro entre los argumentos humanos y con éste, como en una barca, se intenta la travesía del piélago de la vida. A menos que no se pueda, con más comodidad y menor peligro, hacer el paso con algún transporte sólido, es decir, con la ayuda de la palabra revelada de un dios.

PLATÓN, *Fedón*

Aborto, suicidio asistido, eutanasia, creación y utilización de embriones humanos para experimentación... Son temas de continua actualidad en la discusión pública. Curiosamente —o no tanto— la gran mayoría de las veces, quien se define «a favor» de uno de estos temas suele estar de acuerdo con todos ellos y viceversa.

Por ello, cualquier intento de reflexión sobre la Cultura de la Vida no debiera dejar de prestar atención al porqué de este alineamiento casi generalizado. Los efectos de dicho posicionamiento los vemos a diario, pero su causa tiene profundas raíces; las conclusiones a las que llegamos en el discurrir racional están condicionadas por una cultura previa, por una mentalidad general que las precede y condiciona. Aquí, por cultura entendemos el criterio unitario a través del cual interpretamos la realidad. Un criterio conformado por concepciones básicas sobre lo que es el mundo y el hombre, y que establece nuestra visión global de la realidad. Estas ideas, cuando se asientan profundamente en una comunidad social, generan una visión del mundo que todo lo informa. Así, la sociedad, espontáneamente y con el paso del tiempo, funda instituciones políticas, mientras que los artistas crean una representación de la realidad en la pintura o en la música y los poetas escriben sus canciones y sus leyendas. De este modo se manifiestan esas ideas previas y así consiguen estar

presentes en toda la vida social, configurando un universo ético y estético en el que, a su vez, nuestro criterio se va afianzando y desarrollando. En la medida en que algunas representaciones sobre el mundo y el hombre se modifican, las expresiones de la sociedad van cambiando. El arte románico difiere del renacentista como éste del barroco. En los diversos modos de recrear la realidad se trasluce la mentalidad de los tiempos que los originaron.

«Por sus obras los conoceréis», y de este modo vemos como, hoy en día, en Occidente conviven dos culturas, tan separadas e irreconciliables que de hecho son dos civilizaciones distintas. Puede que no lo percibamos con total claridad pues, dado que una ha nacido dentro de la otra, de momento comparten un mismo techo, una historia común y una aparente convivencia. El catedrático de Princeton Robert P. George, una de las figuras más destacadas del ámbito jurídico norteamericano, lo ha definido como un «choque de ortodoxias».[2]

Si tuviéramos que simplificar al máximo cuál es la divergencia de origen que explica todo lo demás, podríamos expresarlo del siguiente modo. Para una persona representativa de la mentalidad tradicional, heredera de la civilización judeocristiana, el mundo —con todas sus limitaciones e imperfecciones— está ordenado hacia el bien; y el hombre, que ha sido creado para vivir en él, por su radical apertura a la trascendencia no encuentra su fin último ni en sí mismo, ni en la creación, ni en la sociedad. Pese a ello, con la razón es capaz de abrirse paso en este valle de lágrimas, es capaz de mejorar las cosas y de mejorarse a sí, de comprender una parte del mundo que le rodea y de afirmar que su vida es un don que tiene sentido tal y como es.

Por el contrario, el otro lado parte de una no aceptación. El mundo está mal «diseñado», pues de estarlo bien, sería inconcebible que el hombre tuviera que vivir con el dolor. Es imposible que el sufrimiento tenga sentido. Desde esta postura, la existencia se convierte necesaria e inexorablemente en una afirmación del momento. Mientras sea posible alcanzar algún placer, la privación del mismo es absurda. Cuando no, un acto de supresión de la vida es el coherente colofón con el que concluir la misma. Toda limitación a la voluntad humana es, pues, una restricción que, simplemente, no se puede aceptar. Ello origina una cadena irrefrenable de rupturas. Primero con cualquier ligadura que la vida social haya generado.

Es la quiebra de los vínculos que previamente fueron establecidos por el hombre en el desarrollo histórico de nuestra civilización, plasmados en las instituciones tradicionales. El deseo de afirmarnos sin vínculos acaba con la negación y alienación incluso de la realidad más material, palpable y próxima.[3]

De este modo vemos cómo la diferencia entre estas dos posiciones es una y fundamental: o bien la vida tiene un valor intrínseco, por encima de las circunstancias —aunque no siempre lo podamos comprender—, o bien la cuestión del sentido de la vida se considera inabordable, «carente de actualidad», por lo que nada puente anteponerse al deseo de vivirla en las mejores condiciones posibles. Por descontado, que en muchas ocasiones las personas que defienden algunas de las tesis de la Cultura de la Muerte no tienen este proceso explicitado en su argumentación consciente, y sacan conclusiones desde una buena intención sincera (así es especialmente en temas como la eutanasia o la experimentación con embriones, ya injustificable en la cuestión del aborto desde que la tecnología pudo demostrar la vida del niño en el útero).

Un ejemplo palmario de estas dos culturas lo tenemos en el debate que en estos momentos tiene lugar en España acerca de la eutanasia. En el bando de los que están a favor siempre se argumenta desde la emotividad, con una casuística exagerada y no representativa, haciendo hincapié en la necesidad de legislar y basándose en el supuesto bien que se obtendrá con la permisión de esta medida. Curiosamente, para los defensores de la eutanasia o del aborto, cualquier interrogación sobre el sentido último de la existencia es adentrarse de lleno en lo irracional. Sin embargo, los que abogan por mantener la prohibición del suicidio asistido sostienen postulados racionales; pues lo racional es preguntarse —y no se hace desde ninguna confesión— si hay alguna posibilidad de que la vida sea valiosa en sí misma, o si es más racional asumir que a una mujer hay que matarla, como a los caballos, para que no sufra. Habría que preguntarse si lo lógico es extirpar del problema este factor de complejidad y pretender luego que así hemos encontrado una solución «racional». Por el contrario, la argumentación pro—vida parte de razones de orden natural, no las elimina a priori. Además incluye algún otro factor que también la Cultura de la Muerte obvia, ¿casualmente?, como es que en cualquier cuestión humana hay que considerar que el hombre no es angélico, que su actuar es una permanente mezcla de mal con bien, y que en muchos casos el mal,

tristemente, prevalece (léase: el interés económico de los *lobbies* médicos, el egoísmo social y personal, los odios y mezquindades familiares...). En este sentido, lo racional es considerar que la discusión no es sobre la culpa concreta de tal médico que hizo esto o aquello, sino sobre cómo vamos a legislar, y qué pasa cuando se legisla sobre estos temas. ¿Acaso es más «racional» actuar como si estas realidades no existieran y obviar el resultado «real» de otras legislaciones similares?

No nos engañemos. El debate de fondo es otro, y lo racional es no hurtarlo al debate público. Si una persona, desde el dolor y la soledad, decide quitarse la vida, está asumiendo que la vida no puede tener ningún significado más allá de la vida misma. Está gritando a los cuatro vientos que no cree en que tenga sentido, que ningún dios ha podido permitir eso. Para los grupos muy ideologizados es una victoria; la demostración a sí mismos y a la sociedad de que están consiguiendo que los hombres corroboren sus postulados. En el otro lado, humanamente cabe la duda y la tentación en los momentos de decaimiento, pero la mera posibilidad de que la vida sea algo más impone una limitación.

Lamentablemente vemos que entre las dos culturas, la de la Vida y la de la Muerte, nunca llega a establecerse un dialogo real (*dialogos*, un logos, una razón dual, común a los dos interlocutores). El motivo es tan insuperable como sencillo. Una de las partes implicadas en el debate, la llamada Cultura de la Muerte, ha decidido previamente que lo esencial es actuar como si el propio debate fuera absurdo, no admitiendo su mera consideración. De este modo, plantean el debate en lo circunstancial; sobre cuándo el sufrimiento es extremo, en que haya un control «profesional» que verifique la voluntad del enfermo, en la comprobación de si la madre ha sido realmente violada...[4] Pero sin permitir que emerjan las cuestiones claves. Tolera el *cómo* pero no el *porqué*. Ante esta postura, el intento de la Cultura de la Vida por aportar argumentos sistemáticamente cae en saco roto. Nótese, por cierto, la doble paradoja de cómo los tildados de oscurantistas religiosos se empeñan en defender la capacidad de la mente humana para descubrir la verdad, mientras que los progresistas ilustrados son los que, al mismo tiempo que niegan la existencia de una verdad moral, intentan imponer con gran vehemencia y notable certidumbre subjetiva su escepticismo al conjunto de la población.

Arquitectos de la Cultura de la Muerte repasa algunos de los personajes que a juicio de los autores han sido significativos en la creación de esta cultura. Lo significativo es que en todos los casos hay siempre un nexo de unión; una no aceptación y, desde ella, la convicción de que el hombre puede, haciendo las cosas de otro modo, escapar de su circunstancia doliente. Porque ésta es la gran cuestión, si el sufrimiento es intrínsecamente inhumano, o si, de acuerdo con Dostoyevski, hay una Belleza capaz de asumir el sufrimiento y salvar al mundo.

ANTONIO ARCONES

Agradecimientos

Quisiera dar las gracias a Dave Pearson y al *National Catholic Register* por haber publicado en su día versiones más breves de algunos de los ensayos que se contienen en este libro, y a Don de Marco por su paciencia. Pero aún más querría dar las gracias a mi querida esposa, Teresa, que me convenció de la importancia de esta empresa y me ayudó a sacarla adelante.

BENJAMIN D. WIKER

Quisiera dar las gracias a Judie Brown por su apoyo entusiasta a este proyecto. Es igualmente obligado dar las gracias a los editores de *Social Justice Review*, *Interim*, *Culture Wars y Celebrate Life*, por sus ánimos y por haber publicado artículos sobre algunos de los «arquitectos», aunque no en las versiones que contiene este volumen. Quede constancia de nuestro sincero agradecimiento por su permiso para imprimir las versiones que aquí se recogen.

DONALD DE MARCO

PRIMERA PARTE

Los Adoradores de la Voluntad

DONALD DE MARCO

Arthur Schopenhauer

La filosofía nació en el momento en que se descubrió que existe una diferencia esencial entre *apariencia* y *realidad*. Las cosas no son *en realidad* tal y como se nos *aparecen*: la superficie de una mesa parece sólida e inmóvil, sin embargo, según la física es altamente porosa y está cargada de partículas eléctricas. Se ha dicho que la filosofía comienza con el asombro. Puede decirse también que comienza con la curiosidad. Filosofar es intentar abrir la puerta que nos permite cruzar el umbral de la apariencia y entrar en el mundo de la realidad. Además, la filosofía exige valor, porque no sabemos qué es lo que hay al otro lado de la puerta hasta que la abrimos. Necesitamos valor para enfrentarnos a lo desconocido. La filosofía también nos exige franqueza, para que podamos dar cuenta de lo que vemos tal y como es, sin embellecerlo ni empequeñecerlo.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) abrió esa puerta sagrada, «la única y estrecha puerta que conduce a la verdad»[5], tal y como él la llamó, y vio, al parecer sin inmutarse, algo que era más horrible que lo que ningún filósofo antes que él hubiese podido ver. Surgen entonces dos preguntas: ¿qué vio?; ¿lo que vio era la realidad o simplemente una apariencia?

Si echamos la mirada atrás hasta llegar a Platón, y hasta el núcleo del judaísmo y del cristianismo, nos encontramos con la convicción de que la realidad es algo esencialmente bueno. El hecho de que la filosofía moderna se haya alejado en muchos aspectos fundamentales del pensamiento antiguo y medieval no debería oscurecer esta convicción, profundamente enraizada, sobre la bondad última de la realidad. Desde Descartes, el padre de la filosofía moderna, en el siglo XVII, hasta Georg Hegel, dos siglos después, los filósofos siguieron creyendo que lo que pudiera existir al otro lado de la puerta sería algo no sólo benigno, sino agradable al intelecto

humano. Los filósofos daban por supuesto que al otro lado de la apariencia (*phenomena*) existía un reino (*noumena*) que sería placentero tanto por su orden como por su belleza.

Pero cuando Schopenhauer abrió la puerta que le llevó de la apariencia a la realidad entendió que lo que vio fue la realidad al descubierto, y que era algo maligno y absolutamente desagradable para la mente humana. No era un orden diseñado por la divinidad y placentero para el hombre, sino simple *voluntad*: voluntad rugiente, ciega, desnuda, asfixiante y sin Dios.

Schopenhauer creyó que había descubierto «la cosa en sí misma», y la describió como «un impulso ciego, una inclinación sin fin ni razón»[6]. «La voluntad es la cosa en sí misma, el contenido último, la esencia del Es el «ser primordial»[7] (*Urwesen*), la «fuente primordial» de todo lo que es (*Urquelle des Seinden*), el motor primero de toda actividad. No tiene fin alguno fuera de sí misma y de su acción caprichosa. Se encuentra en todas partes: en la fuerza de la gravedad, en la cristalización de las rocas, en los movimientos de las estrellas y los planetas, en los apetitos de los animales y en las voliciones del hombre. Para Schopenhauer, esta fuerza desatada y omnipresente se manifiesta como la naturaleza. Es inútil que el individuo luche contra ella, porque no le tiene en con sideración alguna y sólo busca su destrucción definitiva. La naturaleza, la verdadera encarnación de la voluntad, está volcada en la destrucción de esos mismos individuos a los que arroja a la existencia.[8]

Lo que Schopenhauer vio en realidad fue el mundo tal y como se aparece a la visión moderna: la naturaleza es el fruto, no del designio de una deidad benevolente, sino de la danza ciega y sin sentido de las fuerzas de la física y del azar. Si se nos permite dar un salto hasta nuestro tiempo, Schopenhauer vio la naturaleza tal y como se le aparece al afamado darwinista Richard Dawkins: «El universo que observamos tiene precisamente las propiedades que deberíamos esperar si en su fondo no existiese finalidad alguna, ni bien ni mal, nada salvo una indiferencia sin sentido»[9]. En contraste con Schopenhauer, Dawkins afirma que la naturaleza «no es cruel, sólo es absolutamente indiferente». Pero, como admite Dawkins, esta indiferencia es no menos despiadada. «Ésta es una de las lecciones más difíciles de aprender. No somos capaces de admitir que las cosas no puedan ser ni buenas ni malas, ni crueles ni amables, sino simplemente despiadadas: indiferentes ante todo sufrimiento, carentes de

todo propósito»[10]. Tal es la visión de la naturaleza que emerge cuando se excluye a Dios.

Schopenhauer fue uno de los primeros en entender las últimas consecuencias del ateísmo, y, como si estuviese liberando a un genio malvado de su botella, arrojó la noción de la naturaleza como «voluntad ciega» al mundo moderno, donde continúa desempeñando un papel significativo en la filosofía, si bien en diversas y peculiares encarnaciones. Para Friedrich Nietzsche, que leía a Schopenhauer con avidez, se vuelve «voluntad de poder». Para Sigmund Freud, reside en el poder instintivo de la «libido». Wilhelm Reich la sitúa en el «núcleo irracional del deseo sexual». Jean-Paul Sartre la ve en todas partes y la experimenta en forma de «náusea». A Simone de Beauvoir le repugna la manera en que «asfixió biológicamente a las mujeres», convirtiéndolas en su fácil presa. Schopenhauer ha legado a la filosofía moderna la llamada «irracionalidad vitalista»[11], esencialmente maniquea, que se horroriza ante la naturaleza, pues la considera la herramienta irracional de una voluntad despiadada.

Dada su afirmación de que la naturaleza no está asociada con la voluntad de un creador benévolo e inteligente, la Voluntad de Schopenhauer —la «cosa en sí misma», la naturaleza que subyace a la realidad— está absoluta y completamente disociada de la razón. Es el monstruo de Frankenstein desvinculado de las capacidades de su hacedor para la razón y el autocontrol. Ante una naturaleza entendida como fuerza insuperable e irracional sólo hay dos posibles respuestas: la sumisión o la huida. Schopenhauer escogió esta última, aunque pensaba que esa huida, ya se realizase a través del arte o del esteticismo, era algo extremadamente difícil y al alcance de sólo unos pocos.

El celebrado «pesimismo» de Schopenhauer está sólidamente anclado en su metafísica, esto es, en la asunción fundamental de que la naturaleza no es amable sino cruel, hace surgir la vida sólo para destruirla y alimenta la esperanza sólo para aniquilarla. Su maléfica esencia, por tanto, nunca puede ser eliminada de raíz. Al final, sólo la muerte puede salvarnos de esa naturaleza despiadada. Nadie, antes ni después, ha hecho sonar la nota del pesimismo de manera tan dura, y aun así nadie ha escrito sobre ello de manera más atrayente que Arthur Schopenhauer, que es para la metafísica lo que Edgar Allan Poe para las historias de terror. Hace que lo espantoso sea sinónimo de naturaleza y la desgracia sinónimo de vida:

> Comenzamos con la locura del deseo carnal y el impulso de la voluptuosidad, acabamos en la disolución de todos nuestros miembros y en el hedor de los cadáveres. Y el camino de uno a otro transcurre, en lo que hace a nuestro bienestar y al disfrute de la vida, siempre y continuamente cuesta abajo: las felices ensoñaciones de la niñez, la exultante juventud, los ajetreados años de la madurez, las enfermedades y los dolores de la vejez, el tormento de la última enfermedad y, finalmente, los estertores de la muerte. ¿No parece como si la existencia fuese un error cuyas consecuencias se nos hacen cada vez más evidentes?[12]

Deberíamos «considerar a todo hombre», nos advierte Schopenhauer, «en primer lugar y sobre todo como un ser que existe sólo como consecuencia de su culpa y cuya vida es una expiación del crimen de haber nacido»[13]. Sólo en la muerte hay esperanza. La muerte es más grande que la vida, que no es más que la voluntad en su forma objetivada. La muerte nos libera de la locura y del sufrimiento de la vida. Al mismo tiempo, el mal es más poderoso y real que el bien: «Porque es precisamente el mal lo que es positivo, lo que se hace a sí mismo palpable, mientras que el bien, es decir, felicidad y alegría, es negativo, la mera abolición del deseo y la extinción del dolor»[14]. El mal permanece, mientras que cualquier bien de que podamos disfrutar es fugaz y expira tan pronto como nuestro apetito por él es saciado. La vida en sí misma, por tanto, es algo inherentemente malo. Es también algo malo, clama Schopenhauer, porque cuanto más superior sea el organismo, mayor será el sufrimiento. Nos invita a sopesar las delicias de la existencia frente a sus penas pidiéndonos que comparemos los sentimientos del animal que está comiéndose a otro con los del animal que está siendo comido.

Para el judaísmo y el cristianismo, la creación es esencialmente buena, y el mal es una privación o carencia de bien. El bien y el ser son idénticos, como argumenta Tomás de Aquino. Sobre esta forma de entender la naturaleza puede florecer una Cultura de la Vida. Pero cuando se invierte esta metafísica, cuando el mal y el ser se consideran sinónimos, resulta evidente que el fruto será una Cultura de la Muerte. Por tanto, para Schopenhauer, una Cultura de la Muerte no es más que el desarrollo natural de su metafísica de la Muerte. Nunca se ha puesto por escrito un pesimismo más virulento. El distinguido historiador Will Durant no estaba siendo desequilibrado ni injusto cuando afirmó lo siguiente del principal pesimista de Occidente: «Combínese una constitución enferma y una mente neurótica con una vida de placeres vacíos y sombría melancolía, y de ahí resultará la fisiología apropiada para la filosofía de Schopenhauer»[15].

El impacto de Schopenhauer en la modernidad, especialmente en lo que hace a disociar la razón de la voluntad, es incalculable. Según Thomas Mann, «Schopenhauer, en cuanto psicólogo de la voluntad, es el padre de toda la moderna psicología. De él parten todas las ramas, desde el radicalismo psicológico de Nietzsche hasta Freud y quienes construyeron la psicología del inconsciente y la aplicaron a las ciencias de la mente»[16]. Y Karl Stern afirma que «puede trazarse una línea que parte de la sinrazón irredenta de la Voluntad de Schopenhauer y llega directamente a esa incomprensible fase de la locura en este siglo que estuvo a punto de conseguir destruir el mundo»[17]. Aun así, esa «locura» sigue campando por sus respetos.

Para entender a Schopenhauer más plenamente debemos comprender que su filosofía no es sólo el resultado de ver con claridad lo que significa el rechazo de un Creador benevolente de la naturaleza; su pensamiento es también, en no pequeña medida, producto de su autobiografía. Como sugiere Durant, el pasado de Schopenhauer puede proporcionar pistas importantes que nos ayuden a explicar su filosofía profundamente desoladora.

Hay razones de sobra para pensar que sus padres arrostraron un matrimonio sin amor. Heinrich Schopenhauer tenía treinta y ocho años cuando se casó con Johanna Trosiener, de diecinueve, que se estaba recuperando en ese momento de una relación amorosa infeliz. Tres años después nació Arthur. A la edad de cuarenta y ocho años, su padre se cayó a un canal y se ahogó. Se sospechó que fue un suicidio. La abuela paterna de Schopenhauer había muerto en la locura. Su madre, una de las novelistas más populares de su época, tras el fallecimiento de su marido se dedicó «al amor libre», como nos dice discretamente su hijo. Cuando finalmente se volvió a casar, lo hizo con un marido que era veinte años menor que ella. Arthur reaccionó ante su nuevo estado del mismo modo que Hamlet ante el nuevo matrimonio de su madre. Siguieron amargas discusiones. En una carta a su hijo, ella le decía: «Eres una carga insoportable y es muy difícil vivir contigo; todas tus buenas cualidades quedan oscurecidas por tu engreimiento»[18].

La relación de Schopenhauer con su madre se acercó mucho al odio puro, si es que no llegó a ser equivalente. Cuando Goethe le dijo a Johanna que su hijo llegaría algún día a ser un hombre muy famoso, ella le

respondió que nunca se había visto que se diesen dos genios en la misma familia. En una ocasión, después de una acalorada discusión, Johanna empujó a su hijo y rival escaleras abajo, desde donde Arthur la insultó aún más ferozmente, profetizando que ella sería conocida para la posteridad sólo a través de él. Después de este incidente, no volvió a ver a su madre, que aún viviría otros veinticuatro años. Will Durant lo describió como «un hombre que no ha conocido el amor de una madre —o lo que es peor, que lo que ha conocido es el odio de una madre— no tiene razón alguna para sentir aprecio por el mundo»[19].

En una ocasión, Nietzsche dijo de Schopenhauer, cuyos escritos admiraba enormemente: «Se encontró absolutamente solo, sin un amigo; y entre uno y ninguno lo que hay es el infinito»[20]. Aunque esto no era del todo cierto: Schopenhauer tenía un perro, al que llamaba *Atma* (el término que designa el alma del mundo para los brahmanes). Sus conciudadanos, sin embargo, se mofaban de su compañero canino llamándolo «el joven Schopenhauer».

Pero Schopenhauer tampoco era una simple víctima inocente de la desgracia. De hecho, hay poco que admirar en su vida personal: fue un solitario, movido en sus años primeros por sus vicios sexuales y en los últimos por el ansia de fama y el amargo desprecio hacia sus contemporáneos académicos. Siempre temeroso y suspicaz, nunca confió su cuello a la cuchilla del barbero, guardaba sus pipas bajo llave y dormía con pistolas cargadas en su mesilla de noche. El psiquiatra Karl Stern nos dice que «murió en una amarga soledad, era un viejo y amargado solterón, lleno de miles de manías (entre las cuales la misoginia y el antisemitismo sólo eran dos ejemplos)»[21]. Schopenhauer es, pues, un ejemplo bien claro de cómo la vida de un filósofo ilumina su doctrina, de cómo su filosofía es una expresión del hombre que hay detrás de ella.

René Descartes distinguió la *mente* de la *materia* e intentó luego volver a conectarlas. Schopenhauer diseñó una especie diferente de dualismo, que distingue entre la *mente* y la *vida* y en el cual ésta domina a aquélla. Consideró mente y vida como antagonistas, a la vez que despreció la vida como simple instrumento dominado por una voluntad avasalladora. He aquí la reintroducción de un planteamiento maniqueo —el miedo y el desprecio de la carne— que el cristianismo, en cuanto que está basado en la Encarnación de Cristo, siempre ha luchado por erradicar. Si la vida, que

para Schopenhauer es sinónimo de la naturaleza, es el mal en sí mismo, entonces no puede existir una Madre de Dios que lleve en su seno al Salvador. La maternidad, que está profundamente inserta en la materia, no puede dejar de obedecer los mandatos de la voluntad.

De hecho, el dualismo extremo y antagónico de Schopenhauer le llevó directamente a despreciar a las mujeres. Separa los sexos del mismo modo que separa la vida de la mente. Sostiene que el genio se entiende mejor en cuanto «conocimiento sin voluntad». Sólo los hombres tienen capacidad para el genio. Las mujeres son esclavas pasivas de la voluntad. En un ensayo sobre las mujeres[22], se burla de su belleza y afirma que «son incapaces de mostrar un interés puramente objetivo en nada [...] Las mentes más preclaras de ese sexo no han conseguido producir un solo logro realmente genuino y original en las Bellas Artes; ni han dado al mundo trabajo de valor permanente en campo alguno». Considera a las mujeres como simples conejillos de Indias o como pecadoras; es incapaz de concebir ningún otro tipo. Cree que la mentira es connatural a ellas, y duda incluso de que pueda tomárseles juramento. Las acusa de pensar que corresponde al hombre ganar dinero y a la mujer gastarlo. Las tacha de extravagantes y sostiene que «su principal deporte al aire libre es ir de compras». De forma corrosiva afirma que «cuando las leyes otorgaron a las mujeres derechos iguales a los de los hombres, deberían haberlas dotado también de intelectos masculinos». Los que editaron las obras de Schopenhauer consideraron conveniente suprimir algunas de sus afirmaciones sobre el sexo femenino. Sin embargo, con las que llegaron a ser publicadas tenemos más que suficiente para consolidar su reputación como misógino inveterado de excepcional pureza.

En uno de sus últimos trabajos, *Parerga y Paralipómena*[23], publicado en 1851, describe a la mujer como un peón indefenso en manos de la naturaleza que, en último término, no se distingue en sus operaciones de los animales irracionales:

> Porque, igual que la naturaleza ha dotado al león de garras y fauces, al elefante de colmillos, al toro de cuernos y a la medusa de tinta, del mismo modo ha dotado a las mujeres de la capacidad de engañar para su protección y defensa; todo el poder que [la naturaleza] ha dado al hombre en forma de fuerza física e intelecto racional, se lo ha dado a la mujer en forma de ese don del engaño [...] Utilizarlo en cualquier ocasión se le hace tan natural como a los animales el usar sus armas, y ella considera que ése es su derecho.[24]

Diversos autores de crítica filosófica han denunciado severamente una tradición en la filosofía que hunde sus raíces en el platonismo y separa el pensamiento de la vida (el *logos* del *bios*). Tal separación, argumentan, convierte a la filosofía en algo frío e impersonal. Schopenhauer procede al revés y separa la vida del pensamiento (el *bios* del *logos*), pero al hacerlo nos ofrece una filosofía oscura y ominosa. A la vez, enfrenta a los seres humanos contra sí mismos situando «el centro de la voluntad» en «los genitales» y considerando «el cerebro» como el núcleo «del otro lado del mundo, del mundo como idea»[25].

Y así volvemos a la pregunta original. Schopenhauer, el filósofo supuestamente curioso, valiente y sincero, ¿vio verdaderamente —una vez que abrió la puerta que conduce a la realidad, una vez que corrió el velo de Maya[26]— el horror que describe, o se trataba simplemente de un reflejo de su propio y atormentado ser? Algunos comentaristas han afirmado que lo que hizo Schopenhauer fue identificar a la naturaleza con la mujer, proyectando así su propio desprecio hacia ellas por haberle transmitido la sífilis cuando era joven[27]. Otros han argumentado que su filosofía es una imagen que proyectaba su odio hacia el sadismo verbal de su madre[28]. Pero fuesen cuales fuesen los motivos que tuvo para conformar una visión de la naturaleza y de la mujer que no tiene parangón en su implacable negatividad, no es menos cierto que legó al mundo moderno una concepción del poder irresistible de la voluntad que resultó del gusto de muchos de sus herederos intelectuales.

La filosofía de Schopenhauer puede resumirse cabalmente en una concatenación de tres palabras: *voluntad, lucha y desgracia*. La voluntad se manifiesta a sí misma en todas partes como un impulso primordial para generar la vida. Pero como actúa sin regirse por ningún principio de organización —sin lo que los filósofos y teólogos medievales llamaban la *Providencia*—, lo que resulta es un terreno abonado para la guerra y la lucha. Y como cada cosa viva lucha por permanecer en la existencia, el mundo se convierte en un enorme campo de batalla. Este conflicto cruel y despiadado genera invariablemente una enorme desgracia. Y es el ser humano quien la experimenta de forma más aguda. Es un supuesto de *homo homini lupus est* (el hombre es un lobo para el hombre)[29]. «Las desgracias que conlleva la vida pueden aumentar hasta tal punto», nos dice, «que la muerte, hasta entonces temida sobre todas las cosas, llega a convertirse en algo a lo que aspirar con avidez»[30]. Por lo tanto, bien puede

suceder que «la brevedad de la vida, que tan constantemente se lamenta, pueda llegar a ser su mejor cualidad»[31]. Los ancianos, a menudo desgraciados, desean la muerte. Los que mueren jóvenes son bendecidos por la más singular virtud de la vida.

Es absolutamente paradójico que el feminismo radical en el mundo contemporáneo, especialmente en aquella variedad que siente rechazo ante la naturaleza biológica de la mujer, hunda sus raíces filosóficas e históricas en el pensador que no ha tenido rival como misógino. Es igualmente paradójico que precisamente el filósofo que considera a la naturaleza y la Vida como el corazón metafísico de la realidad, conciba la vida como una maldición y la muerte como la liberación de sus desgracias.

La conclusión es, por tanto, que Schopenhauer no vio exactamente la realidad cuando abrió la puerta y contempló su terrible visión metafisica. La voluntad primordial que supuestamente vio, la voluntad completamente disociada de la razón, parece más bien que fue o una pura ficción o un síntoma de histeria. ¿Cómo es posible que el Cosmos, con su bullir de formas de vida que en él florecen de manera ordenada, pueda desarrollarse independientemente de cualquier principio organizador, de una Mente, o de un Designio? La voluntad ciega difícilmente puede ser una causa suficiente, por ejemplo, para generar las incalculables complejidades y la extraordinaria unidad del ser humano. Al separar a la vida de cualquier hacedor y de cualquier destino trascendente, Schopenhauer convierte a la vida en algo que no merece la pena vivir. Sin embargo, hay un algo de verdad en esto. Una vida sin más, una vida que sin fin y sin sentido se replicase a sí misma, efectivamente no sería digna de ser vivida. Pero no hay razón para creer que la vida surja totalmente desprovista de un Hacedor o de un significado. Si la despojamos tanto de causas eficientes como de causas finales, la organización cultural de la vida efectivamente empieza a aparecer como una Cultura de la Muerte. Schopenhauer no creía que existiese un Dios inteligente que estuviese detrás del orden de la percepción. Por tanto, para él todo lo que existe es casual e irracional. Y es lógico que esa misma percepción distorsionada sea la que tienen todos los que rechazan la bondad esencial de la naturaleza en cuanto diseñada por un Dios benevolente.

Pero los seres humanos no podrían soportar vivir en un cosmos surgido del caos. Nuestra naturaleza se rebela frente a lo gratuito y lo irracional.

Después de todo, somos seres racionales que retroceden horrorizados cuando el caos y la irracionalidad parecen elevarse y amenazar la propia existencia. El mismo Schopenhauer buscó evadirse de la locura de la naturaleza y de la persistencia de la voluntad. Pero su plan de huida, a través del arte y del esteticismo, es esotérico, arduo, transitorio y, en última instancia, fútil. Schopenhauer no ofrece una esperanza para muchos, ni un plan de justicia social, ni una vida animada por el amor. Aun así, su influencia es considerable, no sólo en el campo de la filosofía sino también en otras áreas, como la música, con el compositor Richard Wagner y la literatura con Thomas Mann, Goethe, Flaubert y Baudelaire.

Quizás la influencia más perniciosa de Schopenhauer se encuentre entre aquellos que han malinterpretado su pretensión de separar la fuerza instintiva de la vida de cualquier estructura racional, considerando que así conseguían un avance hacia la «libertad». Porque si esa «libertad» se entiende en los términos de Schopenhauer, no es una libertad gozosa. Además de que, como efectivamente debería resultar evidente, tal liberación en realidad se identifica con la muerte. La fuerza de la vida (incluyendo el impulso sexual) necesita ser integrada, juntamente con la razón, en el tejido de la persona entera, de modo que la libertad adquiera su propio significado como «libertad de autorrealización». Una Cultura de la Vida tiene sentido sólo cuando la razón y la libertad animan la vida y están en armonía con ella. La «libertad de la separación», no es sino una falsa imagen de la libertad. Disociar la razón de la vida cercena la vida, la priva de protección y de destino. Frente a eso, la Cultura de la Vida es una cultura que celebra la unificación de la *vida*, la *libertad*, y la *razón*. La Cultura de la Vida es verdaderamente la cultura de la persona en su integridad.

Friedich Nietzsche

Corría el año 1870, y acababa de empezar la guerra francoprusiana. Un filólogo de veinticinco años, de camino al frente, presenció la impresionante y pomposa marcha de un batallón de caballería que atravesaba la ciudad de Frankfurt. Sobrecogido por el espectáculo, el joven académico tuvo una visión de la cual nacería toda su filosofía: «Sentí por primera vez que la voluntad de vivir más fuerte y más sublime no se expresa a través de una miserable lucha por la existencia, sino a través de la voluntad de la guerra, la voluntad de poder, la voluntad de dominación»[32].

Esta «visión» pertenecía a Friedrich Nietzsche, y su vida y sus escritos no harían sino darle sustancia y forma. Era una visión grandiosa, que clamaba por el surgimiento de un Superhombre que tendría un coraje de acero y una fuerza bruta que le dotarían para hacer cosas que harían temblar a los espíritus débiles. Sus problemas de vista y una caída de un caballo le incapacitaron para el servicio militar en activo. Así las cosas, fue destinado al servicio de ambulancias, donde trabajó de forma extenuante. Pero su constitución física no era la apropiada para enfrentarse cara a cara con los terribles efectos de la guerra. La simple visión de la sangre le enfermaba. Contrajo difteria y disentería, y fue enviado de vuelta a casa en con diciones deplorables. Si Nietzsche había de convertirse en el Superhombre de su visión, no sería en el campo de batalla sino, más bien, en las aulas o a través de sus escritos.

Dos líneas de causalidad prepararon el terreno para la asombrosa visión de Nietzsche: una negativa y reaccionaria, otra positiva y gozosa. Juntas formaron una poderosa amalgama que le proporcionó el impulso que movió su vida.

Friedrich Nietzsche nació en 1844, hijo de un ministro luterano. Tanto por línea paterna como materna, le precedía una larga línea de clérigos. Todos sus familiares esperaban que el mismo Friedrich, en su momento, se hiciera ministro. Incluso sus compañeros de clase le llamaban «el ministrín». Su padre, que había sido tutor de varios miembros de la Familia Real, se llenó de alegría cuando su hijo, el único varón que acabaría teniendo, nació en el cumpleaños del rey Federico Guillermo IV. Precisamente el nombre de su hijo se lo impuso en honor a su Rey.

En 1848, cuando el pequeño Friedrich tenía cuatro años, sufrió un duro golpe al morir su padre a causa de una caída. Una de las consecuencias de este desgraciado accidente fue que, en lo sucesivo, Friedrich sería criado por un cuarteto de mujeres: su madre, su abuela y dos tías solteras. Sólo tuvo una hermana, de nombre Elisabeth. Este ambiente de mujeres «le hizo adquirir una delicadeza y sensibilidad casi femeninas»[33]. Su reacción, probablemente excesiva, fue comprensible. Tomó la decisión de no convertirse en ministro protestante.

En 1865 Nietzsche descubrió la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad* y *representación*. Para él fue «un espejo desde el que observé el mundo, la vida y mi propia naturaleza, descritas con una atemorizante grandeza»[34]. Aceptó entusiásticamente el concepto de Schopenhauer de una voluntad instintiva e irracional, y lo utilizó como punto central de su filosofía. Igualmente le entusiasmó lo que consideró el «ateísmo sin complejos» de Schopenhauer[35]. A los ojos de Nietzsche, Schopenhauer fue el primer ateo declarado y beligerante en los anales de la historia alemana. Al igual que Schopenhauer, Nieztsche aceptó de todo corazón la noción de que el ateísmo es una condición previa y necesaria para el avance del pensamiento filosófico.

Nietzsche rechazó el cristianismo de sus antepasados y abrazó la voluntad por la Vida como su nuevo Dios. En su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche, el doctor de las palabras, dio nombre y bautizó a su recién adoptada deidad:

> Así aconteció que [...] mi instinto vital se encaró con la ética y puso las bases de una antidoctrina radical, con una inspiración estética, para oponerse a la crítica cristiana de la vida. Pero esa antidoctrina todavía necesitaba un nombre. Para ser un filólogo, esto es, un hombre de palabras, la bauticé, de manera bastante arbitraria—porque ¿quién puede decir cuál es el verdadero nombre del Anticristo?— con el nombre de un dios griego, Dionisio.[36]

Nieztsche se apasionó con su nuevo dios. Para él Dionisio (Baco) era la vida, instintiva y sin aguar. Acusaba al cristianismo de no ser nada más que la «voluntad de negar la vida», de ser un «secreto instinto de destrucción, un principio de calumnia, un agente reductivo —el principio del fin— y, por esa misma razón, el Peligro Supremo»[37]. Desde sus mismos inicios, entendía Nietzsche, el cristianismo sólo se dedicó a su propia destrucción. El cristianismo odiaba este mundo, tenía miedo de la belleza y de la sensualidad y apartaba a sus seguidores de la vida redirigiendo sus intereses reales y naturales hacia su «prójimo» y hacia una «vida en el más allá»[38].

Dionisio, la apoteosis del arte, se convirtió en dios y modelo para Nietzsche. En su *Nacimiento de la tragedia* habla de los dos dioses a los que los griegos habían venerado en el arte. Dionisio era la primera de esas deidades. Es su dios de la canción y de la música, del baile y del teatro. Es también su dios del vino y de la rebeldía, del gozo en la acción, del movimiento extático, del instinto y de la aventura y, sobre todo, del valor ante el sufrimiento. Luego llegó Apolo, el dios de la paz, del placer y del reposo, de la lógica, la contemplación y la calma filosófica. Nietzsche atribuye un incesante poder masculino a Dionisio y una tranquila cualidad femenina a Apolo.

Aunque afirmaba que lo más noble del arte griego era la unión de estos dos ideales, leyendo sus escritos resulta absolutamente claro que fue Dionisio quien cautivó el alma de Nietzsche, para quien la llegada de Sócrates y Platón a la escena griega fue el comienzo del enfriamiento del espíritu dionisiaco y de la dominación de Apolo. En ese momento el intelecto desplazó al instinto, la psicología crítica a la filosofía poética, la ciencia al arte y la dialéctica a los juegos Olímpicos. Nietzsche criticaba a Platón, al que consideraba «cristiano pre-cristiano» y condenaba la máxima de Sócrates de «conócete a ti mismo» por estimarla bárbara[39].

Esta valoración de Sócrates daría paso posteriormente a una apasionada inquina. En su última obra, *En torno a la voluntad de poder*, que dejó sin publicar (se editó en 1909-1910), afirma que «Sócrates representa el momento de la más profunda perversidad en la historia de los valores» lo tacha de «maniático moral», «bufón» y «tirano» y describe el método socrático como una «exageración, una excentricidad, una caricatura», «una burla, pura sequedad dialéctica»[40].

Al temperamento dionisiaco de Nietzsche le impacientaban las mentes inquisitivas y serenas de Sócrates, Platón y Aristóteles. Veía la filosofía no como una armonía de los temperamentos de Dionisio y de Apolo, sino exclusivamente desde el punto de vista del primero. En *En torno a la voluntad de poder*, afirma que «la filosofía, según la he entendido y vivido hasta el presente, es la búsqueda voluntaria de los aspectos más repulsivos y atroces de la existencia»[41]. ¿Cómo podría haber expresado su preferencia por la embriaguez dionisiaca de forma más clara que en el siguiente texto?:

> La ebriedad debe haber elevado previamente la excitabilidad [...] no puede surgir arte alguno antes de esto. Todos los tipos de ebriedad, por muy diferentes que sean en su origen, tienen ese poder: sobre todo la ebriedad de la excitación sexual, que es la más antigua y primitiva. De forma similar, la ebriedad de la celebración, del torneo, del acto valeroso, de la victoria, de toda agitación; la ebriedad de la crueldad; la ebriedad de la destrucción; la ebriedad que provocan ciertas influencias meteorológicas, por ejemplo la ebriedad de la primavera; o la debida a la influencia de los narcóticos; finalmente la ebriedad de la voluntad, la ebriedad de una voluntad sobrecargada.[42]

Al menos durante un tiempo, Nietzsche encontró en la música de Richard Wagner una nueva primavera, tanto para Alemania como para el espíritu dionisiaco. «De las raíces dionisiacas del alma alemana ha brotado una fuerza que no tiene nada en común con los presupuestos de la cultura socrática y que ésta no puede ni explicar ni justificar […] Me refiero a la música alemana, en la poderosa senda que va desde Bach hasta Beethoven y desde Beethoven hasta Wagner. ¿Cómo puede el ridículo intelectualismo de nuestro tiempo enfrentarse al monstruo que ha surgido de estas profundidades infinitas?»[43] Le conmovía particularmente el tercer acto de *Tristán e Isolda*, la escena «Amor/Muerte», donde experimentaba «la mismísima pulsión de la voluntad del mundo» y sentía «la incontrolada lujuria de la vida derramándose por todas las venas del mundo, ora como un torrente atronador, ora como un arroyo delicadamente espumeante»[44].

A pesar de su desbordado entusiasmo por los primeros trabajos de Wagner, Nieztsche nunca perdonaría al compositor de *El anillo de los nibelungos* que creara *Parsifal* (1882). Esta ópera es una exaltación del cristianismo. Rinde solemne homenaje tanto a la lanza que atravesó el costado de Cristo como al cáliz de la última Cena. Es más, su protagonista, Parsifal, es un personaje absolutamente antinietzscheano, un alma pura capaz de resistir todas las tentaciones sexuales. Al final le llega la recompensa por su pureza inquebrantable cuando es hecho rey.

Fue un durísimo golpe para Nietzsche. Para el filósofo huérfano, Wagner había sido un segundo padre, el hombre que parecía ser la encarnación del espíritu dionisiaco. Nietzsche estaba profundamente versado en conocimientos musicales, tenía talento para tocar el piano como aficionado, incluso compuso algunas «melodías poéticas»14. Sus alabanzas a Wagner habían sido tan desaforadas como sus críticas a Sócrates:

> Lo que no pueda hacer Wagner es malo. Wagner puede hacer muchas cosas, pero no las hará, por el rigor de sus principios. Cualquier cosa que haga, nadie podrá hacerla después de él, nadie la ha hecho antes que él, nadie volverá a hacerla jamás. Wagner es un dios.[45]

Pero después de *Parsifal,* Nietzsche no perdonó a su antiguo modelo, a quien no volvió a dirigirle la palabra. Se quedó así huérfano por segunda vez. Todos sus dioses se habían revelado intrascendentes. Su primer dios, el de sus padres, había «muerto»; Dionisio estaba atrapado en la Antigüedad; y Wagner había demostrado no ser digno. Nietzsche necesitaba encontrar un nuevo dios y maestro. Lo encontró en Zoroastro, la deidad persa. Así las cosas, en 1883 escribió su apasionado poema filosófico, su obra maestra *Así habló Zaratustra*. Sería su contraataque dionisiaco y anticristiano a *Parsifal*. «Puedo cantar, y cantaré, aunque esté solo en una casa vacía y deba cantar sólo para mis propiosoídos»[46]. Escribió el canto de su nuevo dios desde lo hondo de su soledad. «Esta obra se mantiene en pie por si misma», diría posteriormente de ella en su relato autobiográfico *Ecce Homo*: «No metamos a todos los poetas en un mismo saco. [...] Aunque juntásemos todo el espíritu y toda la bondad de todas las almas grandes, no podríamos crear uno sólo de los discursos de Zaratustra».

Los editores no mostraron tanto entusiasmo por su *Zaratustra*. Nietzsche tuvo que pagar la publicación de su propio bolsillo. Se vendieron cuarenta ejemplares. Regaló otros siete. Nadie lo alabó. La soledad de Nietzsche, a pesar del impulso vital que proclamaba, se estaba inclinando hacia un peligroso precipicio.

Ejemplificando el propio estado del alma de Nietzsche, Zaratustra desciende de la montaña para predicar a la multitud después de haber permanecido meditando allí durante diez años. La multitud, sin embargo, está más interesada en ver las piruetas de un equilibrista sobre una soga. El atrevido equilibrista camina sobre una soga extendida entre dos torres, lo

que, para Nietzsche, es una metáfora. «El hombre es una soga extendida entre el animal y el superhombre: una soga suspendida sobre un abismo»[47]. Pero algo falla, y el equilibrista se desploma hacia el abismo, hacia la muerte. Zaratustra le levanta sobre sus hombros y se lo lleva. «Porque has hecho del peligro tu vocación, por eso te enterraré con mis propias manos»[48]. Vivir peligrosamente es el consejo de Zaratustra. Levantad vuestras ciudades al pie del Vesubio; enviad vuestros barcos a mares inexplorados; vivid en estado de guerra.

La vida de lujuria y peligros que Nietzsche promovía no podía sino atraer a la muerte. La imagen del equilibrista sobre la soga, que acerca tanto la vida a la muerte que hace que prácticamente coincidan provoca una gran excitación. La vida nunca es vivida con más intensidad que cuando se vive al borde de la muerte. «No soy un hombre», nos cuenta en su autobiografía. «Soy dinamita».

Este incesante énfasis en la propia voluntad que aparece en todas las obras de Nietzsche, especialmente en *Zaratustra*, deja poco espacio para pensar en el prójimo. Cuando Zaratustra, la voz de la autoridad última y de la sabiduría definitiva, dice: «Hermanos, no os aconsejo que améis a vuestro prójimo, os aconsejo un amor superior»[49], está alentando a sus seguidores a dirigir su mirada al distante Superhombre. Debemos amar a «los que nos resultan más extraños, ¡no guardéis consideración alguna a vuestro prójimo!»[50].

Hacer tanto hincapié sobre sí mismo y sobre su heroica obligación de desafiar a la muerte tuvo como natural consecuencia hacer más aguda su soledad. «¡Oh, soledad! ¡Mi hogar, la soledad! ¡De qué tierna y bendita manera me habló tu voz!»[51]. Nieztsche tuvo así que ser su propio dios, su propio padre y su propio héroe. Una tarea más que formidable para cualquiera.

En 1889, a los cuarenta y cuatro años de edad, el creador de *Zaratustra*, que había sobrellevado una mala salud durante toda su vida, sufrió un ataque de apoplejía. Se derrumbó en el suelo de su ático, desde donde garabateó frenéticas cartas a sus amigos que firmaba como «Dionisio» y «el Crucificado». Uno de los destinatarios corrió en su ayuda y lo encontró aporreando el piano con los codos, mientras cantaba y gritaba en un éxtasis dionisíaco. Lo llevaron a un asilo. Cuando lo examinaron en el sanatorio de

Jena el 27 de marzo de 1889, como una muestra adicional de su locura dijo al médico: «Es mi esposa, Cósima Wagner, la que me ha traído aquí»[52]. El 25 de agosto de 1900, el hombre que tan apasionadamente creía en el Superhombre falleció en total soledad.

Nietzsche, el hombre que se había burlado del consejo socrático de «conócete a ti mismo», «apocado» y «pusilánime», al final acabó no sabiendo quién era, creyendo que era Dionisio, Cristo, Richard Wagner, o los tres a la vez. El filósofo William Barrett comentó refiriéndose al triste destino de Nietzsche que «el que está dispuesto a descender a las regiones más bajas corre el peligro de sucumbir a lo que los antiguos llamaban "los peligros del alma": los titanes desconocidos que yacen en lo más profundo, por debajo de la superficie de nuestro propio ser»[53].

Nietzsche fue uno de los hombres más solitarios que hayan existido jamás. Al intentar convertirse en su propio dios, cortó todos los canales de comunicación con los que estaban a su alrededor. No quedó nadie para ayudarle a saber quién era. Se convirtió en una víctima sacrificada al dios que erróneamente identificó con la vida. Los titanes habían respondido como correspondía a Dionisio, que llevaba a sus seguidores hacia la locura de la destrucción, haciéndolos pedazos. Nietzsche idealizó la voluntad de poder. Al final acabó loco y ciego, y quedó, paralizado por la sífilis, al cuidado de dos mujeres: primero su madre y luego su hermana. Resulta paradójico re cordar que antes había ridiculizado a las mujeres; en Zaratustra había escrito: «La felicidad de la mujer es "vuestra voluntad"»; «¿Frecuentas mujeres? No olvides tu látigo»[54]. La pregunta que planteó en su obra La gaya ciencia, donde por primera vez habla de la muerte de Dios —«¿Acaso no nos dirigimos hacia la Nada infinita?»[55]—, había sido respondida. El personaje que con el nombre de Nietzsche solía pronunciar estas palabras malditas no era más que un loco.

Nietzsche escribió su primer ensayo sobre ética con sólo trece años. En él, describía a Dios como el padre del mal[56]. Ese mismo año puso por escrito su primera autobiografía, una tarea en la que se embarcaría no menos de ocho veces a lo largo de la siguiente década. Dos años después tuvo un terrible sueño, del que dará cuenta en su *Ecce Homo*: se encontraba de noche cruzando un oscuro bosque, de camino a un pueblo luterano, cuando «un grito desgarrador procedente de un manicomio cercano» le aterrorizó. En ese momento se encontró con un cazador «de rasgos salvajes

e imposibles», que le sugirió que cambiase de rumbo y se dirigiese a Teutschental. El cazador se llevó un silbato a los labios e hizo sonar «una nota tan aguda» que Nietzsche despertó de su pesadilla.

La imagen sugiere que, en ese momento de su vida, el joven Nietzsche se encontraba en una encrucijada. De ella partía un camino que le conducía hacia el cristianismo luterano, la religión de su familia; el otro le llevaba hacia el *humus* alemán, primitivo y pagano. Este sueño no fue un suceso aislado, era coherente con otros sueños y visiones que Nietzsche vertió en sus escritos. Sabemos que rechazó el cristianismo, y que tomó la senda que le llevaría de vuelta a ese humus primitivo, y de allí al manicomio. «Su intelecto se perdió en el caos», dijo de él el filósofo George Santayana. «Su corazón se niega a sí mismo el consuelo de las lágrimas y únicamente encuentra alivio en la risa forzada y en las falsas esperanzas, las cuales no alegran a nadie, ni por supuesto a él mismo»[57].

Como da a entender el comentario de Santayana, la impostura de Nietzsche al final se revela vana y nada convincente. Todos sus pavoneos y pataleos sobre que el mal es la única virtud verdadera y el bien el vicio más abyecto son simples poses. Su afirmación de que la leche es para los niños y el hombre fuerte debe estar bañado en sangre y alcohol rebasa los límites de la patología. Nietzsche fue siempre un niño que no llegó a crecer, como el muchacho que juega a la violencia —«bang, bang, estás muerto»— pero que al final, a pesar de toda su ferocidad, nunca deja de ser una oveja vestida con piel de lobo.

A pesar de la triste lección de su propia vida, especialmente su trágico final, su influencia no tiene límites y su pensamiento sigue cautivando a mucha gente, incluso a los que no comprenden las implicaciones obvias de lo que dice. Entre ellos hay universitarios rebeldes, músicos de rock duro, feministas radicales que ansían «poder» y abortistas furibundos que creen que la moralidad reside exclusivamente en la voluntad.

Pero hubo quien entendió claramente qué era lo que Nietzsche predicaba. Su influencia para sentar las bases del nazismo sigue siendo una cuestión discutida. En su crítico estudio *Nietzsche*, escrito en 1940, Crane Brinton hace la siguiente observación:

> Punto por punto predicó [...] la mayoría de los principales artículos del credo nazi: la dislocación de todos los valores, el carácter sagrado de la voluntad de poder, el derecho y el deber de los

fuertes a dominar, el derecho que sólo tienen los grandes estados a existir, una renovación, un renacimiento de Alemania, y por tanto de la sociedad europea [...] que la élite nazi está haciendo para una parte incómodamente grande del mundo.[58]

Brinton escribió estas palabras en los albores de la Segunda Guerra Mundial, y la historia pronto le daría la razón. Aunque Nieztsche no hubiera creído en el nazismo, está claro que el nazismo creía en él. Las ideas pueden ser más mortales que sus creadores. El hombre que se llamó a sí mismo «dinamita» era débil, estaba solo, y careció de influencia mientras vivió. En honor a la verdad, son sus ideas las que han sido dinamita.

En *Zaratustra*, Nietzsche exclama: «¡Mejor no tener Dios, mejor crear el propio destino, mejor ser un loco, mejor ser Dios uno mismo!»[59]. Éste es el sonido, tumultuoso y sin embargo frío, de un ego desesperado que se niega a ser lo que es y que, como desafío, amenaza con poner el mundo patas arriba. Es un pataleo expresado en forma poética. Pero sigue siendo estéril. Y cuando hay quien lo adopta y lo imita, lo que hace es generar el caos.

Como destacaba Jacques Maritain «el ateísmo es algo que no puede ser vivido»[60]. El bien al que aspiramos, el objeto natural de la voluntad humana, es la bondad en sí misma, no la realización de nuestro ego. El ateísmo ata a la persona. Rechaza la pura bondad, que es el verdadero objeto de la voluntad, y la sustituye por un bien ilusorio. Ser el dios de uno mismo no es algo heroico. Es una actitud estúpida y autodestructiva. Y lo es porque, esencialmente, es irreal. El heroísmo genuino tiene lugar dentro del mundo de lo real. El verdadero valor exige algo más que adoptar una pose. «Pues toda voluntad, incluso la más perversa, desea a Dios aunque no lo sepa», argumenta Maritain. Es más, ninguna rebelión contra el orden del Creador puede jamás ser verdaderamente creativa, sino que, en última instancia, acaba en la destrucción, de modo que «toda expe riencia absoluta de ateísmo, si se sigue de forma consciente y rigurosa, acaba provocando su disolución física, acaba en suicidio»[61].

Al exaltar la voluntad humana sobre cualquier otra cosa y al declarar la muerte de Dios, Nietzsche proporcionó a la Cultura de la Muerte una antifilosofía apasionada y cautivadora que le serviría como cimiento. Al alabar al yo aislado que desafía toda ley, costumbre y uso social, Nietzsche nos proporciona un programa altisonante que justifica cualquier cosa que

desee la voluntad. El triste resultado, siguiendo el patrón de la propia vida de Nietzsche, es una cultura que se inclina hacia su propia autodestrucción, esto es, hacia su propio suicidio. Es la misma cultura de la modernidad que G. W. F. Hegel caracterizó de forma satírica como «Viernes Santo sin Domingo de Resurrección».

Any Rand

Sí, ésta es verdaderamente una época de crisis moral [...] Tu código moral ha llegado a su clímax, a un callejón sin salida, al final de su camino. Si deseas seguir viviendo, lo que necesitas no es volver a la moralidad... sino descubrirla.[62]

Quien así habla no es Zaratustra sino John Galt, el alter ego filosófico de Ayn Rand, protagonista de su principal novela, La rebelión de Atlas. La «crisis moral» a la que se refiere es el conflicto entre el altruismo, que sería radicalmente inmoral, y el individualismo, que proporcionaría la única forma posible de verdadera moralidad. El altruismo, para Galt y Rand, conduce a la muerte; el individualismo nos señala la única senda que conduce a la vida. De este modo, para poder vivir con un mínimo grado de autenticidad debemos abandonar el código inmoral del altruismo y abrazar la vivificadora práctica del individualismo.

Según Ayn Rand, a lo largo del curso de la historia han existido tres grandes visiones de la moralidad. Las dos primeras son místicas, lo cual, para ella, es lo mismo que ficticias, o no objetivas. La tercera es objetiva, es algo que puede ser verificado por los sentidos. En un principio, imperaba una visión mística por la cual se consideraba que la fuente de la moralidad era la voluntad de Dios. Esto no es compatible ni con el ateísmo de Rand ni con su objetivismo. En su debido momento se abrió paso una visión neomística en la cual «el bien de la sociedad» desplazó a la «voluntad de Dios». El defecto esencial de esta visión, como el de la primera, es que no tiene correlato alguno con una realidad objetiva. «No existe una entidad a la que podamos llamar "sociedad"», nos advierte Rand. Y dado que lo único que realmente existe son los individuos, el llamado bien de la sociedad degenera en un estado en el que «algunos hombres están éticamente legitimados para actuar conforme a sus caprichos (o sus perversiones), mientras que otros están éticamente obligados a gastar sus vidas al servicio de los deseos de los primeros»[63].

Sólo la tercera visión de la moralidad es realista y digna de ser vivida. Se trata del objetivismo de Rand, una filosofía que se centra exclusivamente en el individuo. El individuo es lo único real, objetivo, y es el verdadero fundamento de la ética. De ahí Rand puede postular la premisa básica de su filosofía: «La fuente de los derechos del hombre no es la ley de Dios, ni la del Congreso, sino la ley de la identidad. A es igual a A: el Hombre es el Hombre»[64]. Rand reconoce a Estados Unidos el mérito de ser «la primera sociedad moral de la historia»[65] porque es la primera sociedad basada en el reconocimiento de los derechos individuales.

El individuo, como tal, se pertenece a sí mismo. No pertenece, en modo alguno, a Dios ni a la sociedad. Un corolario de la premisa básica de Rand es que el «altruismo», el sacrificio de la propia y única realidad —la propia individualidad— en favor de una realidad distinta a la de uno mismo, es necesariamente autodestructivo, y por lo tanto inmoral. Por eso llega a decir que «el altruismo tiene en la muerte su fin último y su referencia de valor»[66].En cambio, el individualismo, cultivado a través de la «virtud del egoísmo», es el único sendero que conduce a la vida. «La vida», insiste, «puede mantenerse en la existencia sólo mediante un constante proceso dirigido a auto-sustentarse»[67]. El destino del hombre es ser «un alma hecha a sí misma»[68].

El hombre, por lo tanto, tiene «derecho a la vída». Pero con esto Rand no pretende decir que ese «derecho a la vida» genere la obligación en los demás de defenderlo y sustentarlo. Tal concepto de «derecho a la vida» implica una forma de «altruismo» y, consiguientemente, es contrario al bien del individuo. De hecho, para Rand constituye una forma de esclavitud. «Nadie puede ostentar el derecho de imponer a otro una obligación no elegida, un deber no gratificado o una servidumbre involuntaria. No puede existir un "derecho a esclavizar"»[69]. Es más, no existen los derechos de grupo, puesto que un grupo no es una realidad individual. Como resultado, Rand niega firmemente que grupos tales como los «no nacidos», los «agricultores», los «empresarios», etcétera, tengan derechos particulares.[70]

La noción que tiene Rand del «derecho a la vida» comienza y termina en el individuo. En este sentido, «derecho a la vida» significa el derecho que tiene el individuo a perseguir, a través del uso racional de su capacidad de elegir, cualquier cosa que necesite para mantener y cultivar su

existencia. «La vida de un organismo es su referencia valorativa: todo lo que hace avanzar su vida es bueno, todo lo que la amenaza es malo»[71]. Como dice Rand a sus lectores a través de John Galt, «solamente existe una alternativa fundamental en el universo: la existencia o la no existencia»[72]. La existencia del hombre debe permanecer en la existencia. Éste es el mandato del individuo y la utilidad de la virtud del egoísmo. La no existencia es el resultado del altruismo y se escora hacia la muerte. Sacrificarse por los propios hijos, nacidos o no nacidos, por los propios padres ancianos o por otros miembros de la familia se convierte en anatema. Rand quiere que surja una Cultura de la Vida, pero en su visión esa cultura únicamente está compuesta de individuos que de forma egoísta escogen sus bienes privados en orden a su propia existencia. Si se hubiese compuesto un himno para una filosofía proabortista, habría venido de la pluma de Ayn Rand:

> El hombre tiene que ser hombre: por propia elección; tiene que considerar su vida un valor: por propia elección; tiene que aprender a conservarla: por propia elección; tiene que descubrir los valores que requiere y practicar sus virtudes: por propia elección. Un código de valores aceptados por la personal elección es un código de moralidad.[73]

Nunca filósofo alguno ha propuesto una visión de la vida más simple y directa que la de Rand. Hombre es igual a Hombre; Existencia es igual a Existencia; sólo los individuos son reales; todas las formas de altruismo son inherentemente malas. No hay matices ni paradojas. No hay sabiduría. No hay profundidad. Las cuestiones complejas dividen las realidades en simples dicotomías. Sólo existe el individualismo y el altruismo, sin términos medios[74]. En una oca Sión le preguntaron si era capaz de exponer la esencia de su filosofía en el tiempo que pudiera permanecer apoyada sobre uno sólo de sus pies. Fue capaz: «Metafísica: realidad objetiva; epistemología: razón; ética: interés propio; política: capitalismo». A pesar de la evidente superficialidad de su filosofía, Rand se consideró a sí misma el mayor filósofo de la historia desde Aristóteles.

En *La virtud del egoísmo* compara la ética de la ayuda a los demás con la insatisfacción que se experimenta cuando «se intercambian regalos de Navidad ni deseados ni elegidos»[75]. El cuento más encantador de O. Henry, *El regalo de Reyes*, nos ofrece un contraste interesante a la visión de Rand. En el cuento, dos esposos de escasos recursos pero muy enamorados intercambian regalos de Navidad. El marido vende su reloj para poder comprar a su esposa un juego de peinetas con las que adornar

sus maravillosas trenzas. La esposa vende su cabello para poder comprar a su marido una cadena para su reloj de bolsillo. Los regalos son exquisitamente antiprácticos, pero al mismo tiempo revelan algo infinitamente más precioso: el generoso amor mutuo que se profesan los esposos. «Quede dicho», dice el autor a sus lectores como epílogo a la historia, «que de todos los que intercambian presentes estos dos fueron los más sabios [...] Ellos son los Reyes Magos»[76].

Rand, por supuesto, era una enemiga acérrima del cristianismo. Pero su tipo particular de egoísmo, que parte de que cada uno de los individuos son superhombres nieztscheanos, la convierte en una enemiga del amor. Sus escritos presentan una conciencia tan elevada y endiosada que es imposible de ser vivida por mortal alguno. El autor y crítico literario Whittaker Chambers afirmó en una ocasión, acerca de *La rebelión de Atlas*: «Después de toda una vida de lecturas, no recuerdo ningún otro libro en el cual se mantenga de forma tan incesante un tono tal de primordial arrogancia. Sus estridencias no conocen descanso. Su dogmatismo carece de todo atractivo»[77].

Pero el dogmatismo de Rand sí que tiene atractivo. Sus trece libros han vendido más de veinte millones de ejemplares. Según el *U. S. News and World Report*, sus libros venden más de trescientos mil ejemplares al año[78]. La Ayn Rand Society florece, al igual que el *Boletín Objetivista* que ella fundó. Sus seguidores son muy numerosos y muy comprometidos, y muchos de sus discípulos son fanáticamente devotos de su pensamiento. Existe incluso una rama particular entre los randianos llamados los «randroides», que creen en la verdad según Ayn Rand y sólo según Ayn Rand.

Desde 1997, el Ayn Rand Institute se ha opuesto frontalmente al voluntariado. A través de su Programa de Formación Contra la Servidumbre, brinda a los estudiantes la posibilidad de cumplir las exigencias académicas de sus escuelas relativas a trabajos de voluntariado, paradójicamente trabajando para abolir el voluntariado. «Es peligroso que el Gobierno promueva moralidad alguna», dice el director de comunicación del Ayn Rand Institute, «especialmente la ideología antiamericana del sacrificio y del servicio en el voluntariado»[79].

Se ha llegado a rodar una película para televisión basada en la vida de Ayn Rand, y hay un sello de correos impreso en su honor. En internet, puede encontrarse una previsible defensa del aborto («El embrión es claramente prehumano; sólo las nociones místicas del dogma religioso tratan a este montón de células como si constituyesen una persona»), propaganda a favor del suicidio asistido («la racionalidad en interés propio») y diatribas contra el Papa (no hay nada «más peligroso» que la «fe» como «guía para la vida»).

¿Quién es esta mujer, que ha tenido tanta influencia en la conformación de la Cultura de la Muerte? Nacida en San Petersburgo, Rusia, en 1905, su verdadero nombre era Alice Rosenbaum. Abandonó su país natal a los veintiún años, horrorizada en lo más profundo de su ser por los planteamientos antindividualistas del colectivo bolchevique. Tras su llegada a Nueva York, sola, con unos cincuenta dólares en el bolsillo, se alojó con unos parientes en Chicago durante un tiempo antes de trasladarse a Hollywood, donde trabajó en puestos diversos (como camarera, en un guardarropa de un estudio) hasta que alcanzó el éxito económico con sus escritos.

En 1938 escribió *Anthem* (Himno), una novela breve de cienciaficción que describe un mundo colectivista donde está prohibido pronunciar la palabra «yo». El verdadero éxito, sin embargo, no le llegó hasta la publicación, en 1943, después de ser rechazada por doce editoriales, de *El manantial*[80]. Esta desaforada obra de 754 páginas, que posteriormente sería llevada al cine con Gary Cooper en el papel protagonista, es la glorificación de un genio de la arquitectura que se niega a plegarse a las presiones burocráticas. Según la guionista Nora Ephron, a pesar de sus grandes pretensiones es «un libro ridículo».

En 1957 Rand produjo su gran obra, *La rebelión de Atlas*, en la cual estableció el canon de su código de interés propio. Utiliza al personaje principal, John Galt, como voz para expresar su propia filosofía: «Juro, por mi vida y por el amor que le tengo, que nunca viviré al servicio de otro, ni pediré a nadie que viva a mi servicio».

La rebelión de Atlas se convirtió en una obra de culto, particularmente entre los universitarios de los sesenta, aunque los críticos no fueron precisamente benévolos con ella. Muchos la consideraron demasiado

simplista y didáctica, un capricho ingenuo y dibujado en blanco y negro. Ruth Chapin Blackman la consideró «polémica, inadecuadamente disfrazada de novela». En la *New York Time Book Review*, Granville Hicks la encontró poco convincente: «Y es que, a pesar de que la señorita Rand proclama a voz en grito su amor a la vida, parece que el libro ha sido escrito a fuerza de odio hacia ella».

El libro estaba lógicamente llamado a enfurecer a los cristianos. En un pasaje, John Galt afirma que está mal «ayudar a un hombre que no tiene virtudes, ayudarle por el simple hecho de su sufrimiento, aceptar sus faltas, aceptar su necesidad, como una justificación». Ante esto, el crítico John Chamberlain escribió que la señorita Rand no debería haber intentado «reescribir el Sermón de la Montaña». En otra recensión se consideraba *La rebelión de Atlas* una obra dolorosamente desagradable; otro crítico, en términos menos dramáticos, dijo: «Lo considero un libro notablemente estúpido».

Mientras negociaba con Random House la publicación de *La rebelión de Atlas*, Bennett Cerf intentó persuadirla de que acortase el explosivo discurso de treinta y ocho páginas de John Galt. Su respuesta le dejó paralizado: «¿Cortaría usted la Biblia?»[81].

Pero hay que insistir en que otros pensadores y críticos eminentes mostraron mucho menos entusiasmo que Rand con respecto a sus textos «sagrados». El sociólogo Peter Berger ha dicho: «Es difícil conceder un lugar importante a Ayn Rand como novelista o como pensadora». Gore Vidal escribió: «Ayn Rand es una retórica que escribe novelas que nunca he sido capaz de leer». George Gilder se lamentaba del hecho de que Rand evitara entrar en la cuestión de la familia (una institución que no puede en modo alguno sobrevivir sobre la base del principio del interés propio y aislado) simplemente ignorándola.

Y sin embargo sus libros siguen teniendo influencia. En su éxito de ventas *The closing of the American mind*, Allan Bloom subraya, pensando en los estudiantes universitarios: «Siempre hay una chica que menciona *El manantial*, un libro que a duras penas puede ser calificado de literatura que, con su firmeza infranietzscheana, excita a ciertos jóvenes más o menos excéntricos a una nueva forma de vida»[82]. Un profesor de Inglés de la Universidad de California en Ber keley que regularmente realiza

encuestas sobre los hábitos lectores de sus estudiantes descubrió, para su disgusto, que El manantial era el libro más popular entre ellos.

La biografía de Ayn Rand escrita por Barbara Branden, *The passion of Ayn Rand*, nos hace aún más sorprendente el enorme éxito de su biografiada. Desde el punto de vista moral, Rand era una persona especialmente poco atractiva. Branden nos cuenta cómo su propio marido, Nathaniel, y Rand explicaron racionalmente a sus respectivos sorprendidos esposos cómo su superioridad moral y su individualismo racional justificaban la relación amorosa que estaban manteniendo. Este arreglo a cuatro bandas no fue del agrado de los afectados. El marido de Rand intentó refugiarse en el alcohol y Barbara sufrió varios ataques de pánico. Durante uno de esos ataques pidió ayuda a la que había sido su «amiga» durante diecinueve años. La respuesta de Rand fue fría como un reptil: «¿Cómo te atreves a pensar en ti misma en lugar de pensar en mí?».

Pero cuando su amante, Nathaniel Branden, se hizo con una nueva amante, más joven que ella, Rand se enfureció. Branden le pidió tímidamente disculpas por haberla rechazado al considerarla "un valor menor"[83]. «¿Cómo te atreves a hablar de mí como un «valor menor»?», respondió Rand. «¡No se trata de eso! ¡Es mucho peor: esa chica no es nada!». Enfurecida por el hecho de que Branden la rechazase, se juró a sí misma que lo destruiría:

> ¡Estás acabado! ¡Te destruiré igual que te construí! Te denunciaré públicamente. Te destruiré del mismo modo que te creé, que creé tu nombre, tu riqueza y tu prestigio. No tendrás nada: te quedarás tal y como comenzaste, tal y como llegaste a mí, tal y como habrías permanecido sin mí. No habrías conseguido nada si no te hubiese dado mi vida. Yo lo hice todo L..] Tú te has atrevido a rechazarme.[84]

No satisfecha con su juramento de hacer todo lo que estuviese en su mano para llevar a Branden a la ruina pública, y por supuesto nada dispuesta a permitirle que expresase su propia individualidad, Rand lo maldijo a la vez que le propinaba tres bofetadas, y seguidamente lo echó de la casa. «¡Si te queda un solo gramo de moralidad, un solo gramo de cordura, permanecerás impotente durante los próximos veinte años! Y si te queda algo de potencia sexual, sabrás que es señal de una degradación moral aún mayor»[85].

Este lamentable episodio no fue un suceso aislado. Barbara Branden nos cuenta cómo Rand se las arregló para hacer desgraciados a todos los que tenía a su alrededor; al final de su vida, apenas tenía amigos. Despreciaba incluso a sus seguidores. Cuando falleció, en 1982, a los setenta y siete años de edad, sobre su ataúd lucía una representación de casi dos metros del signo del dólar. Su filosofía, que había adoptado desde temprana edad, no hizo sino contribuir a asegurar su soledad: «Nada de lo que existe me proporcionó ningún placer relevante. Y progresivamente, a medida que mis ideas se desarrollaban, fue creciendo más y más en mí el sentimiento de soledad»[86]. Pero era inevitable que una filosofía que se centra en uno mismo y excluye a todos los demás acabase dejando a quien la practicaba en el más completo aislamiento y en la más intensa soledad.

La filosofía de Rand no puede ser vivida, ni por ella ni por nadie. Una filosofía así difícilmente puede servir a la construcción de una Cultura de la Vida. No puede ser vivida porque se basa en una antropología errada. El ser humano no es un simple individuo, sino una *persona*. Como tal, es una síntesis entre su condición única como individuo y su participación en la comunidad. El hombre es un ser trascendente. Es más que su individualidad.

En una ocasión Rand escribió: «El hombre no puede escapar de la necesidad de la filosofía; su única alternativa está entre si la filo sofía que le guía es elección suya o producto del azar». En lo que se refiere a esta afirmación, es muy similar a lo que dijo G. K. Chesterton: «La filosofía no es más que pensamiento que ha sido conscientemente pensado [...] el hombre no tiene otra alternativa que elegir entre verse influido por un pensamiento que ha sido pensado o verse influido por un pensamiento que no ha sido conscientemente pensado»[87]. Lo que distingue a estos dos pensadores tal radicalmente diferentes tiene que ver con la verdad. A Rand no le preocupaba nada más que ella misma. En consecuencia, la verdad se disolvía en su conveniencia personal. El orgullo era la predisposición fundamental de la que partía el desarrollo de su filosofía. Para Chesterton, «la soberbia es la falsificación de los hechos a través de la introducción del ego»[88]. Al entender que el hombre no es más que lo que ella entendía que ella misma era, es decir, un individuo, Rand no fue capaz de ver la verdad del hombre más allá de sí mismo. Chesterton sí que vio más allá, y se consideró honrado por alinearse junto al hombre común, que es también

hijo de Dios. Para Chesterton, la verdad sobre el hombre es que es las tres cosas ala vez: individuo, miembro de la sociedad e hijo de Dios.

Los griegos tenían dos palabras para expresar la noción «vida»: *bios* y *zoé*. Bios representa el sentido biológico e individual de la vida, la vida que late dentro de cualquier organismo. Ésta es la única noción de la vida que cabe encontrar en la filosofía de Ayn Rand. Zoé, por contraste, es la vida compartida, la vida que trasciende al individuo y que le permite participar en una vida más amplia, más alta y más rica. Esta «participación», como afirma Karol Wojtyla en *Persona y acción*[89], «consiste en compartir la humanidad de todos los seres humanos». Es precisamente a partir de la participación en la humanidad de otros como la persona es rescatada de la individualidad y descubre su verdadera identidad.

En *Mero cristianismo*, C. S. Lewis subraya que el simple *bios* tiende siempre a desfallecer y degradarse. Necesita continuamente las aportaciones de la naturaleza en forma de aire, agua y alimento, si quiere continuar viviendo. Considerado nada más que como *bios*, el hombre nunca puede alcanzar su destino. *Zoé*, sigue explicando Lewis, es una enriquecedora vida espiritual que está en Dios desde toda la eternidad. El hombre necesita *zoé* para ser verdaderamente él mismo. El hombre no es simplemente un hombre; es un compuesto de *bios* y *zoé*:

> Por supuesto, bios tiene un cierto parecido simbólico con zoé; pero sólo el tipo de parecido que existe entre una foto y un lugar, entre una estatua y un hombre. Un hombre que pasase de tener bios a tener zoé habría sufrido un cambio tan grande como si una estatua hubiese dejado de ser una piedra tallada para convertirse en un hombre real.[90]

Y así se hace evidente cómo la transición de *bios* a *zoé* (de vida individual a vida personal y espiritual, de egoísmo a amor al prójimo) es también la transición de una Cultura de la Muerte a una Cultura de la Vida.

Segunda parte

Los evolucionistas de la eugenesia

Benjamin D. Wiker

Charles Darwin

Charles Robert Darwin, hijo de Robert y Susannah Darwin, nació el 12 de febrero de 1809 en el seno de una familia pudiente, con todo lo que ello significa en cuanto a comodidades y privilegios; y esa riqueza, que él incrementaría considerablemente gracias a una vida de frugalidad, le permitiría convertirse en uno de los pensadores más influyentes de la historia: el hombre que formuló la teoría de la evolución.

Robert Darwin, su padre, era un librepensador, hijo del renombrado poeta, doctor, librepensador, disidente y libertino Erasmus Darwin. Su madre, Susannah, era la hija del famoso y próspero Josiah Wedgwood, fabricante de porcelana fina y miembro de la Iglesia unitaria[91]. Cerniéndose sobre Inglaterra la sombra de la Revolución francesa, que había comenzado exactamente dos décadas antes, los librepensadores unitarios —disidentes de la Iglesia anglicana— y todos los que tenían tendencias más democráticas se habían convertido en objeto de sospecha, de modo que Robert y Susannah consideraron que lo mejor era bautizar a Charles en la Iglesia anglicana de Saint Chad, el 17 de noviembre. Sin embargo, aun así Susannah permaneció fiel al unitarianismo de su familia paterna, y los domingos llevaba a Charles a iglesias unitarias. Murió cuando su hijo tenía sólo ocho años. Las hermanas de Charles ocuparon el lugar de su madre.

Desde muy pronto, el joven Charles fue un ávido coleccionista de todo tipo de especímenes, y prefería pasar las horas en el laboratorio de química que había improvisado en los establos antes que estudiar los clásicos griegos y latinos que estaban prescritos para la educación de los niños de su clase social. También le encantaba cazar. No puede sorprender, por tanto, que sus logros en el colegio no fuesen precisamente estelares. «¡No te importa nada más que cazar, los perros y coger ratas!», bramaba con ira

su padre. «¡Serás una deshonra para ti mismo y para toda tu familia!»[92]. El remedio que su padre médico le recetó fue convertirlo en médico, hijo y nieto de médicos, de modo que a los dieciséis años Charles se encontró visitando pacientes junto con su progenitor.

Para los estudios universitarios, Robert Darwin decidió enviar a Charles a Edimburgo, donde se uniría a él su hermano mayor, Erasmus. Edimburgo era el lugar donde los disidentes con recursos, que no eran admitidos en Oxford o Cambridge porque no suscribían los treinta y nueve artículos de la Iglesia de Inglaterra, podían cursar los estudios de medicina. Charles y Erasmus llegaron a Edimburgo en octubre de 1825. Allí, Charles se comprometió en mayor medida con las causas políticas más queridas del partido whig[93], incluyendo la libertad religiosa (frente ala Iglesia de Estado), la extensión del derecho de voto, la competencia abierta entre todos, de modo que prevalezcan los mejores (en lugar de posibilitar el acceso a los privilegios sociales sólo a los aristócratas), y la abolición de la esclavitud.

Pero Charles no estaba hecho para los estudios de Medicina. Lo que no le aburría, simplemente le horrorizaba. Las disecciones le resultaban desagradables, pero lo que verdaderamente le llenaba de terror eran las salas de operaciones, sucias y sin anestesia; tras presenciar una chapucera operación practicada a un niño, Charles no volvería a entrar nunca más en un quirófano. Consiguió superar mal que bien el primer curso, animado únicamente por la clase de Química y por el aprendizaje de la taxidermia, que realizó codo con codo con un esclavo liberto.

Al llegar su segundo año en la Facultad de Medicina Darwin ya se había desentendido casi completamente de la formación que debía recibir. En lugar de apuntarse a los cursos obligatorios siguió sus intereses personales, y muy pronto se encontró bajo la tutela de Robert Grant, un brillante iconoclasta, experto en esponjas y firme defensor de la evolución (o la transmutación, como en aquel momento se decía). Grant, que era francófilo, se había empapado de la teoría de la transmutación de Jean—Baptiste Lamarck y Étienne Geoffrey Saint Hilaire, de modo que enseguida Darwin se encontró leyendo a Lamarck (aunque su francés era bastante pobre), estudiando todo tipo de pájaro, animal o criatura marina sobre la que pudiese poner las manos y estudiando también Geología.

En ese año académico le propusieron formar parte de la Sociedad Pliniana, que se reunía regularmente para discutir todo tipo de cuestiones. El hombre que propuso a Darwin, Willian Browne, era un materialista radical, y la misma noche de la presentación de Darwin ante la Sociedad, después de que éste pronunciase una charla sobre los invertebrados marinos, tomó la palabra para argumentar que la mente, más que una faceta del alma inmortal, no era sino la actividad del cerebro. El alma, por supuesto, no existía. No es necesario decir que la charla de Browne fue públicamente censurada, pero sin duda causó una honda impresión en Charles, porque casi medio siglo después éste argumentaría cosas muy parecidas en *El origen del hombre*.

Darwin no llegaría a acabar los estudios de Medicina, pues abandonó definitivamente la facultad en la primavera de 1827. Pero durante su corta estancia en ella se había sumergido en todos los aspectos fundamentales de la teoría de la evolución y de la visión materialista de la naturaleza que subyace a ésta.

Como cabía esperar, esto no agradó a Robert Darwin, que decidió que si su hijo se iba a dedicar a jugar al naturalista aficionado, no estaba capacitado más que para la vida del pastor rural, una posición de privilegio en la Iglesia de Inglaterra para hijos de familias pudientes sin aptitudes para ganarse la vida de otra manera. A Darwin no le desagradaba la idea de regentar una parroquia rural, un cargo que exigía un mínimo de rigor doctrinal pero que le proporcionaría el máximo de tiempo y oportunidades para desarrollarse como naturalista. Así, a principios de 1828 llegó a Cambridge para incorporarse como estudiante al Christ's College: el hijo del librepensador se había reconciliado con la necesidad de jugar conforme a las reglas vigentes en una sociedad dominada por el anglicanismo.

En Cambridge, si bien surgió en él una cierta pasión por la teología, se manifestó con toda su fuerza su pasión latente por el coleccionismo de escarabajos, que le hizo sumergirse en la impresionante variedad de especies de ese género. También estudió las *Evidences of Christianity* [Pruebas del cristianismo], de William Paley, quedando muy impresionado por el famoso argumento de Paley según el cual el intrincado orden de la naturaleza necesariamente exige un Diseñador. Sin embargo, en poco más de una década el asombroso número de variedades de las diversas especies, incluyendo el escarabajo, llevarían a Darwin a rechazar los argumentos de

Paley porque —así acabaría razonando—, ciertamente, Dios no habría creado todas y cada una de las mínimas gradaciones de variedades de escarabajo.

A pesar de que Darwin no consiguió apasionarse especialmente por la teología, fue capaz de conseguir la licenciatura de Filosofía y Letras en 1831. Para entonces, su pasión por la ciencia no tenía prácticamente límites, de modo que se volcó en el estudio de la Botánica, especialmente la Geología. Este celo haría que rápidamente le ofreciesen un puesto como naturalista en el buque *Beagle*, acompañando al capitán Robert FitzRoy en una exploración de la costa sudamericana. Después de mucho retraso, el *Beagle* zarpó el 27 de diciembre de 1831.

En su viaje, Darwin encontró fósiles gigantes de animales extinguidos; se encontró con pueblos salvajes que, a su juicio, apenas podían distinguirse de las bestias; leyó e hizo suyas las argumentaciones geológicas de Charles Lyell, según las cuales, y a diferencia de lo que afirmaba entonces el pensamiento cristiano, el mundo no tenía simplemente seis mil años, sino millones; y había aceptado en buena parte la explicación evolutiva de su antiguo profesor Robert Grant sobre la aparición de nuevas especies, incluida la humana. En octubre de 1836, casi cinco años después de su partida, Darwin volvió a casa transformado en un hombre nuevo.

Fue recibido como un joven héroe de la ciencia. Había enviado cajas y cajas de especímenes a Inglaterra, incluyendo una maravillosa colección de enormes fósiles, y fue casi inmediatamente elevado a los aristocráticos dominios de los naturalistas de prestigio. La única dificultad estaba en que los naturalistas de prestigio, en aquel tiempo, no propugnaban la evolución (ni las causas políticas whig). La evolución era la teoría que defendían los ateos, los demócratas y los más radicales disidentes de la ortodoxia anglicana. Así, Darwin se encontró atrapado en una curiosa situación: sus verdaderas ideas eran radicales, pero su prestigio dependía del rechazo de ese radicalismo.

Ante ese dilema, comenzó a vivir una doble vida intelectual: se movía en círculos aristocráticos y contrarios a la evolución a la vez que, privadamente, trabajaba de forma febril en los detalles de su explicación de la evolución. Estaba convencido de que la mente humana era

completamente material, de que los seres humanos habían evolucionado a partir de algún tipo de antepasado similar al mono y de que la moralidad misma no era más que un producto de la evolución. Muy pronto, la ansiedad derivada de esta doble vida comenzó a cebarse sobre su salud, de modo que con frecuencia se veía incapaz de trabajar y obligado a permanecer en cama como un inválido.

Y todo esto, antes de haber cumplido los treinta años; veinte años antes de la publicación, en 1859, de su obra *El origen de las especies*, donde por primera vez hizo públicas sus teorías sobre la evolución, y más de treinta años antes de desarrollar, a la vista de todos, las ramificaciones de la evolución de los seres humanos en *El origen del hombre*, publicado en 1871.

En noviembre de 1838 propuso matrimonio a su prima Emma Wedgwood. Ella aceptó, y se casaron en enero del año siguiente. Desde el primer momento, Darwin confesó a Emma su materialismo, su creencia en la transmutación y sus dudas con respecto al cristianismo (incluso en sus formas más debilitadas, como el unitarianismo de Emma). Todo eso causó gran preocupación a su esposa. Pero Emma no era radical, por lo que no temía que las opiniones de su esposo le apartasen de la sociedad científica respetable, sino que le llevasen a privarle de pasar la eternidad con ella. Aun así, y a pesar de esta profunda discrepancia y de las continuas enfermedades de Darwin, su matrimonio fue feliz y fructífero. Tuvieron diez hijos, de los cuales sobrevivieron siete. Resulta interesante reparar, dados sus argumentos sobre la supervivencia de los más aptos, que todos sus hijos tuvieron una salud bastante débil.

Esta larga introducción biográfica nos ha puesto de manifiesto varias cosas muy importantes sobre Darwin y, por tanto, sobre el darwinismo. En primer lugar, en contraste con las hagiografías sobre su trayectoria científica de las que surgen los relatos más extendidos sobre él, Darwin no fue un pionero intelectual. La teoría de la evolución no fue descubierta por él en las islas Galápagos: esa teoría ya gozaba de buena salud y era bien conocida en Inglaterra antes de que Darwin pisara el *Beagle*[94]. Darwin ayudó a ponerla a punto, pero no la «descubrió». Segundo, desde muy pronto Darwin tuvo conciencia de las implicaciones más radicales de la teoría de la evolución aplicada a los seres humanos; sin embargo, evitó decir nada al respecto en su obra más famosa, *El origen de las especies*.

¿Por qué? Sabía que, si lo hacía de forma explícita, su teoría sería arrojada al fuego y él mismo sería perseguido junto con los demás evolucionistas, como Robert Grant.

Este segundo punto es especialmente importante. A la hora de hacer un juicio sobre Darwin y el darwinismo, los historiadores generalmente han distinguido entre sus argumentaciones sobre la evolución tal y como están expuestas en *El origen de las especies* y lo que habrían sido aplicaciones erradas de esas teorías en el reino de la moralidad humana por parte de los autoproclamados seguidores de Darwin en la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Se nos asegura que lo único que Darwin pretendía era exponer de forma revolucionariamente científica el modo en que las nuevas especies surgieron en la naturaleza, a partir de las anteriores. Los que extrapolaron los aspectos más crueles de la supervivencia de los más aptos, el motor de la evolución en la naturaleza, al reino de los asuntos humanos no eran seguidores de Darwin, se nos dice, sino personas que lo malinterpretaron. Conforme a este relato estándar, por lo tanto, el crecimiento del movimiento eugenésico por toda Europa y América después de Darwin, un movimiento que floreció de forma particularmente infame en la Alemania nazi, representaría una aberración desviada de la pureza del relato científico de Darwin: un caso arquetípico de mal uso de la ciencia para convertirla en pseudociencia.

Pero esta explicación, tan común entre los historiadores, es simple y llanamente falsa. Darwin era consciente de las implicaciones de la teoría evolutiva en su aplicación a los seres humanos, y las aprobaba, pero, como hemos dicho antes, esperó a 1871 para publicarlas en *El origen del hombre*. Lo cual fue muy prudente por su parte, porque, después de estudiar la aplicación que el propio Darwin hacía de su teoría de la evolución a la naturaleza humana, veremos cómo los resultados fueron bien impactantes. Darwin no era sólo un eugenista[95], también un racista y un relativista moral. De este modo, para entender todo lo que significó el darwinismo para la actual Cultura de la Muerte, debemos ocuparnos de su libro *El origen del hombre*.

Es necesario repetirlo: los argumentos vertidos en *El origen de las especies* proporcionaron los cimientos teóricos de la explicación evolutiva de la moralidad que realiza Darwin en *El origen del hombre*. En ésta última obra, Darwin partía de que la evolución era un hecho, y pretendió a

partir de ahí explicar (entre otras cosas) cómo las diversas concepciones morales podrían haber evolucionado a través de la selección natural, de la misma manera que en *El origen de las especies* explicaba cómo la selección natural podía haber hecho surgir la gran variedad de especies existentes de animales y plantas. Al hacer eso, estaba sustituyendo el relato cristiano del Derecho Natural y de la moralidad, que había formado la base de la cultura cristiana durante más de un milenio y medio, por un nuevo relativismo moral fundamentado en la evolución.

Para Darwin, en contraste con la teoría de la moral basada en el Derecho Natural, las «facultades morales del hombre» no eran originales e inherentes a él, sino que habrían evolucionado a partir de «cualidades sociales», y éstas tampoco serían originarias, sino adquiridas «a través de la selección natural, ayudadas por los hábitos heredados»[96]. Igual que la vida surgió de elementos no vivos, la moral surgió de elementos no morales. Por tanto, ya desde el principio Darwin rechazaba los argumentos sobre el Derecho Natural del estoicismo y del cristianismo, según los cuales los humanos eran seres morales por naturaleza. En lugar de eso, asumió que los seres humanos eran por naturaleza asociales y amorales y que sólo se habrían convertido en sociales y morales históricamente.

Por ser más exactos, para Darwin el hombre hubo de convertirse primero en un ser social para, posteriormente, poder convertirse en un ser moral. Pero, ¿cómo nos convertimos en seres sociales? «Para que los seres primitivos, o los progenitores simiescos del hombre, se convirtiesen en seres sociales», razonaba Darwin, «deben haber adquirido los mismos sentimientos instintivos que impulsan a otros animales a vivir en un cuerpo social»[97]. Estos instintos no eran algo particular de los seres humanos ni de sus «progenitores», ni eran naturales en el sentido de estar incorporados a esos seres desde el principio. Los «instintos sociales» del hombre (como los de otros animales sociales) eran el resultado de variaciones en el individuo que suponían algún tipo de ventaja para la supervivencia. Los que nacían con instintos sociales más fuertes se unían con otros formando tribus más fuertes, más homogéneas y más efectivas. Los que nacían con poco o ningún instinto social resultaban eliminados en la lucha por la supervivencia.

«Las personas egoístas y que desprecian a los demás no podrán establecer relaciones sólidas entre sí, y sin esas relaciones no puede

llevarse nada a cabo». Por encima y más allá de los instintos sociales, los particulares instintos «morales» (tales como la fidelidad y el valor) superaron la selección natural porque beneficiaban a la tribu en su conjunto, en cuanto que hacían que «se desarrollase y se impusiese sobre otras tribus» en las «incesantes guerras de los salvajes». Igual que con los demás animales, esas luchas no conocen descanso. Con el paso del tiempo, cada tribu «acabaría, si debemos juzgar a partir de toda la historia del pasado, siendo a su vez vencida por otra tribu mejor dotada». A través de esta batalla natural de tribu contra tribu, «las cualidades sociales y morales tenderían lentamente a avanzar y a difundirse a través del mundo»8. Particularmente, el desarrollo evolutivo de las cualidades morales que los seres humanos han acabado teniendo dependió esencialmente de una larga historia de incesante conflicto entre diferentes tribus en competencia por unos recursos insuficientes; de este modo, el «progreso» evolutivo de la moralidad no podría haberse producido «si el ritmo de crecimiento [de las poblaciones en las tribus] no hubiese sido rápido y la consiguiente lucha por la existencia [no hubiese sido] severa hasta un grado extremo»[98].

Los que llamamos «conciencia» fue también el resultado de la selección natural. Darwin la describió como un «sentimiento de insatisfacción que se produce de forma inevitable [...] a partir de cualquier instinto no satisfecho»[99]. Dado que «los instintos sociales más permanentes» fueron más primitivos y por lo tanto más fuertes que los instintos desarrollados con posterioridad, los instintos sociales habrían sido la fuente de nuestros sentimientos de intranquilidad, cuando alguna acción nuestra los transgredía[100]. En lugar de ser una luz divina que guía nuestras decisiones, la conciencia sería simplemente un recordatorio evolutivo de un instinto anterior más profundamente arraigado.

Esta explicación evolutiva de la moralidad proporcionaba un fundamento aparentemente científico para el relativismo moral: dado que la conciencia humana surgió como un accidente de la selección natural, no tenía por qué surgir de ninguna manera en particular. Como sucede con el color de las mariposas o los hábitos de apareamiento de determinados pájaros, cabían múltiples variantes, y dado que la evolución continúa, seguirán apareciendo nuevas variaciones de la conciencia. Por consiguiente, ninguna variedad particular de conciencia puede ser considerada mejor o peor que otra. De hecho, la selección natural es la que juzga por nosotros, porque la conciencia de cualquier grupo superviviente

ya ha sido considerada digna por el único criterio de la evolución: la supervivencia.

Dado que la conciencia, tal y como la experimentamos, podría haber sido conformada por la evolución de forma muy diversa en función de las diferentes necesidades que impulsaron a nuestros ancestros en su lucha por la supervivencia, seguiría siendo conciencia incluso si nos dijese que son buenas cosas que ahora consideramos malas. Como el mismo Darwin decía a los lectores: «No pretendo sostener que cualquier animal estrictamente social, si sus facultades intelectuales hubiesen de llegar a ser tan activas y altamente desarrolladas como las del hombre, llegaría a adquirir exactamente el mismo sentido moral que nosotros»[101].

> Si, por tomar un ejemplo extremo, los hombres creciesen exactamente en las mismas condiciones que las abejas en las colmenas, difícilmente podría dudarse de que nuestras hembras solteras considerarían, como las abejas obreras, un deber sagrado matar a sus hermanos, y las madres lucharían por matar a sus hijas fértiles; y a nadie se le ocurriría interferir. Sin embargo la abeja, o cualquier otro animal social, en nuestro supuesto adquiriría, me parece, algún sentimiento de lo que está bien y de lo que está mal, es decir, una conciencia. Porque cada individuo tendría una cierta convicción íntima sobre cuáles son sus instintos más fuertes y duraderos, y cuáles los menos; de modo que a menudo se entablaría en su interior una pugna respecto a qué impulso seguir; de lo cual surgiría un sentimiento de satisfacción o insatisfacción [...] En este caso, un control interno indicaría al animal que habría sido mejor haber seguido un impulso y no otro. Uno sería el correcto, el otro el incorrecto.[102]

Pero no necesitamos considerar sólo ejemplos ficticios. Tal y como Darwin dejó claro en su análisis de las diversas «especies» de moralidad humana, esa variabilidad de hecho se expresa a través de la historia natural de las moralidades humanas tal y como evolucionaron en la realidad. Esto explicaría por qué, por ejemplo, muchas sociedades han tolerado el infanticidio, mientras otras lo han condenado[103]. La diferencia no reside en la actuación conforme a estándares morales extrínsecos, sino en las diversas condiciones para la supervivencia de las distintas poblaciones humanas.

Por supuesto, si la moralidad ha quedado reducida a lo que resulta ser útil en determinadas condiciones para la supervivencia del grupo, conforme las condiciones cambian lo que ha demostrado ser beneficioso para la supervivencia puede igualmente dejar de serlo. Por tomar un ejemplo: Darwin informaba a sus lectores de que el matrimonio monógamo era un fenómeno evolutivo relativamente reciente[104], y se planteaba seriamente si bajo las condiciones de su tiempo la monogamia ya habría

agotado sus méritos evolutivos y era por tanto perjudicial para la supervivencia de los más aptos.

Dada la crueldad del mecanismo de supervivencia de los más aptos y su intrínseca falta de finalidad, podría parecer extraño que Darwin al mismo tiempo creyese que, en cierto sentido, la evolución era moralmente progresiva. Ésta habría dado a la humanidad (o al menos a sus más altas formas) un «amor desinteresado hacia todas las criaturas vivas», que se extendía «más allá de los confines del hombre [...] hacia los animales inferiores». Darwin consideraba tal simpatía «el más noble atributo del hombre»[105].

Pero aunque pueda sonar bien, la elaboración de este *ranking* de cualidades morales producto de la evolución tuvo consecuencias desastrosas. Para empezar, permitió a Darwin, en cuanto naturalista, ser racista. Argumentaba que, si partimos del criterio de la simpatía (y de la capacidad intelectual), las «naciones occidentales de Europa [...] sobrepasan a sus antiguos progenitores y están en la cumbre de la civilización»[106]. Paradójicamente, esta superioridad evolutiva (incluyendo esa simpatía) sólo pudo ser adquirida mediante la lucha brutal entre las razas por la supervivencia, una lucha que estaba lejos de haber concluido. De ahí que el progreso moral conllevase la exterminación de las razas «menos aptas» a manos de las más dotadas o avanzadas.

La inevitabilidad del exterminio racial fue una derivación directa de los argumentos evolutivos de Darwin en *El origen de las especies* (el título completo de la obra era *El origen de las especies a través de la selección natural o la preservación de las razas más dotadas en la lucha por la vida*), las diferentes razas o variedades de cualquier cosa creada a partir de la selección natural resultaban necesariamente, y de forma beneficiosa para ellas, condenadas a la más severa lucha por la supervivencia precisamente debido a su misma similitud.

Tal y como Darwin argumentaba en *El origen de las especies,*

> [...] las formas que mantienen una competencia más cerrada con las que están en curso de transformarse y de mejorar, naturalmente sufrirán más. Y [...] son las formas más próximas —las variedades de una misma especie y las especies del mismo género o de géneros relacionados— las que, por tener prácticamente la misma estructura, constitución y hábitos, generalmente entrarán en la competencia más acerba con la otra; consiguientemente, cada nueva

> variedad de una especie, durante el proceso de su conformación, generalmente presionará más duramente a su pariente más cercano, y tenderá a examinarlo.[107]

Este argumento podía ser aplicado directamente a su valoración de la historia evolutiva de las razas humanas, y a la extinción necesaria y beneficiosa de las «menos favorecidas»:

> En un futuro, no muy distante si lo medimos por siglos, las razas civilizadas del hombre exterminarán y reemplazarán, con casi total seguridad, en todo el mundo a las razas salvajes. Al mismo tiempo los monos antropomórficos [esto es, los que se parecen más a los salvajes en su estructura] [...] sin duda serán exterminados. Entonces la brecha será más ancha, porque separará por un lado al hombre en un estado más civilizado, debemos esperar [...] que el hombre blanco, y por otro a algún mono inferior, como por ejemplo el babuino, en lugar de separar, como sucede en el presente, al negro o al aborigen australiano por un lado y al gorila por otro.[108]

Independientemente de que Darwin estuviese en contra de la esclavitud —y hay que entender que lo estaba, dada su formación unitaria—, estas palabras son suyas. Lo son, fuesen cuales fuesen sus grandiosas afirmaciones sobre las cualidades morales del hombre. Y estas palabras no pueden ser más claras. Conforme a las leyes de la selección natural, la raza europea emergerá como la especie más característica del *homo sapiens*, y todas las formas de transición —el gorila, el chimpancé, el hombre negro o el aborigen australiano— resultarán extinguidas en el curso de la lucha por la supervivencia.

Por supuesto, la selección natural no sólo opera entre razas, sino también entre los individuos dentro de las razas. Expresando una queja que posteriormente sería común entre los eugenistas, Darwin sostenía que el hombre salvaje tiene una ventaja sobre el civilizado. En el salvaje, las cualidades intelectuales y morales no están tan desarrolladas, pero eso también supone que los salvajes disfrutan de los «beneficios» directos de la selección natural sin que éstos estén aguados por sentimientos de compasión. «Entre los salvajes, los más débiles de cuerpo o de mente resultan rápidamente eliminados, y los que sobreviven generalmente exhiben un vigoroso estado desalud»[109]. No sucedía así, se lamentaba Darwin, con respecto a sus conciudadanos europeos. Los hombres civilizados «entorpecen el proceso de eliminación: construimos asilos para los imbéciles, para los lisiados y para los enfermos; promulgamos leyes para los menesterosos; y nuestros profesionales de la medicina ejercitan toda su habilidad para salvar la vida de cada persona hasta el último momento». El progreso mismo de la medicina provoca una regresión

evolutiva, porque «existen motivos para pensar que la vacunación ha preservado la vida de miles que, por su débil constitución, en otras condiciones habrían sucumbido a la viruela». La desafortunada consecuencia de eso es que «los miembros más débiles de las sociedades civilizadas propagan su debilidad». Tal obstáculo a la severidad de la selección natural es manifiestamente absurdo, porque «nadie que haya presenciado cómo se crían los animales domésticos puede dudar de que ese obstáculo sea algo altamente dañino para la raza humana». Ese daño exige la redefinición del significado y las finalidades de las labores asistenciales. «Resulta sorprendente con qué rapidez unos cuidados erróneamente orientados», se lamentaba Darwin, «conducen a la degeneración de las razas de animales domésticos; pero exceptuado el caso del mismo hombre, apenas existe nadie tan ignorante como para permitir que sus peores animales se reproduzcan»[110].

Resulta sorprendente que Darwin fuera mejor persona que sus principios, puesto que afirmaba no sin cierto reparo que los europeos occidentales no podrían «obstaculizar sus sentimientos de compasión, aunque les impulsasen a ello las consideraciones más crudas, sin deterioro de la parte más noble de su naturaleza [...] De ahí que debamos sobrellevar sin queja los efectos indudablemente negativos del hecho de que los débiles sobrevivan y propaguen su debilidad a sus descendientes»[111]. Y esto lo decía un hombre cuya frágil salud prácticamente le convirtió en un inválido, y que trajo al mundo diez hijos igualmente enfermizos.

Pero en Darwin estaba muy arraigado el miedo hacia el deterioro evolutivo. Si «no evitamos que los miembros más indeseables, viciosos o por cualquier motivo inferiores de nuestra sociedad incrementen su número a un ritmo más rápido que los hombres de mejor clase, la nación sufrirá una regresión, como ha ocurrido con demasiada frecuencia a lo largo de la historia del mundo». «Debemos recordar», avisaba Darwin al lector, «que el progreso no es una regla invariable [...] Lo más que podemos decir es que depende del incremento del número real de la población, del número de hombres dotados de facultades intelectuales y morales elevadas, y de sus niveles de excelencia»[112].

En el tramo final de *El origen del hombre* Darwin hace una advertencia de carácter eugenésico: «El hombre revisa con un cuidado escrupuloso el carácter y el pedigrí de sus caballos, de su ganado y de sus perros antes de

cruzarlos; pero cuando se trata de su propio matrimonio rara vez toma tales precauciones, si es que alguna vez lo hace». Para evitar una mayor degeneración de la raza, «ambos sexos deberían abstenerse del matrimonio si son notablemente inferiores de cuerpo o de mente»[113]. Evidentemente, Darwin no tuvo la más mínima intención de aplicarse esto a sí mismo.

Pero esta eugenesia, que podríamos llamar *blanda*, no era tan blanda como puede parecer a primera vista. De forma coherente con su argumentación evolutiva, Darwin afirmaba que el recrudecimiento de la lucha por la supervivencia entre los seres humanos necesariamente llevaría consigo la pérdida, en unas pocas generaciones, del alto nivel a que la evolución había llegado a lo largo de milenios. Nuestra actual condición de superioridad sería el resultado de «la lucha por la existencia que resulta de la rápida multiplicación [del hombre]». Si queremos al menos evitar la regresión evolutiva, o lo que es mejor, si queremos «avanzar aún más», los seres humanos «deberíamos permanecer sometidos a una severa lucha». Esto llevó a Darwin a sugerir que la monogamia había dejado de ser útil y que «debería existir una competencia abierta entre todos los hombres, de modo que los más capaces no deberían verse constreñidos por las leyes o las costumbres para llegar más lejos y procrear el mayor número de hijos»[114]. No consta qué pensaba su esposa, Emma, con respecto a esta velada propuesta de una nueva forma de poligamia.

Tras la publicación de *El origen del hombre*, Darwin apenas viviría una década más, recibiendo tanto alabanzas como críticas, promoviendo sus puntos de vista entre sus discípulos y defendiéndolos ante sus oponentes. Si su salud había sido siempre débil, comenzó a sufrir el deterioro que trae consigo la edad. «No puedo quitarme de la cabeza mis incomodidades durante más de una hora», escribía a un amigo; «pienso en el cementerio de Down [es decir, Down Kent, que fue su casa durante mucho tiempo] como el lugar más dulce de la tierra»[115]. Hacia el final, seguía sintiéndose acosado por el mismo dilema de antaño: sus puntos de vista le conducían al ateísmo y a la oposición al orden social, pero estaba rodeado de personas que seguían aferrándose al cristianismo y que defendían el orden social y moral que el cristianismo sustentaba. Ante eso, Darwin optó por no declararse ateo, y en lugar de ello insistió en calificarse con el término menos agresivo de «agnóstico». Para conseguir que el darwinismo ganase la aceptación general tenía que seguir manteniendo su ambivalencia. Sin embargo, eso acabó agotándolo, y su salud —especialmente su corazón—

sufrió un rápido deterioro en 1881 y principios de 1882. Podría decirse que su propia doctrina sobre la lucha por la supervivencia le provocó una tensión interior que le debilitó para esa misma supervivencia. Al pie de una vieja carta que le escribió su esposa y que conservó durante todos esos años, en la que le imploraba que no se apartase de las doctrinas salvadoras de Cristo para no condenarlos a la separación eterna, garabateó con lágrimas en los ojos durante la Pascua de 1881: «Cuando haya muerto, que sepas que muchas veces he besado esta carta y he llorado sobre ella». Charles Darwin murió en los brazos de su esposa el 19 de abril de 1882. Emma no consiguió finalmente su consuelo.

De lo dicho debería resultar claro que, por muy decentemente que Darwin se comportase en su vida personal y por muy reticente que fuese a atacar directamente a la religión, sus teorías tuvieron el efecto de proporcionar una base científica para el racismo, la eugenesia y el socavamiento del Derecho Natural judeocristiano. Todo ello no era algo ajeno a su visión científica de la evolución: fueron derivaciones de su teoría que el mismo Darwin realizó al aplicarla a la naturaleza humana. Y en los puntos en que Darwin quizás se mostró reticente a atacar directamente el edificio teológico y moral que el cristianismo había construido a lo largo de los dieciocho siglos anteriores, sus seguidores tomaron el relevo con cada vez mayor audacia conforme pasaban los años. Como veremos más adelante, sobre los cimientos sentados por Darwin otros muchos, desde Francis Galton o Ernst Haeckel, en el pasado, hasta Peter Singer, en nuestros días, han construido la Cultura de la Muerte.

Francis Galton

Francis Galton nació el 16 de febrero de 1822, casi el mismo día que su primo Charles Darwin, trece años mayor. Aunque no es tan conocido como su primo, su influencia no ha sido menos sustancial. Si su nombre puede haber caído en el olvido, no lo han hecho sus contribuciones a la Cultura de la Muerte, porque Galton fue el responsable, en buena medida, de la aplicación de los argumentos evolutivos de Darwin con respecto a la selección natural a la procreación mejorada de los seres humanos. Galton denominó «eugenesia» a esta nueva ciencia de la procreación humana. Al acuñar el término, buscaba

> [...] una palabra breve que expresase la ciencia de la mejora de la raza, lo cual en modo alguno se reduce a lo relativo al apareamiento realizado de forma racional, sino que, especialmente en el caso del hombre, toma en consideración todas las influencias que tienden, en cualquier grado, por muy remoto que sea, a dar a las mejores razas o sangres más oportunidades de prevalecer sobre las menos aptas.[116]

El mismo Galton era lo que los ingleses llaman una persona *wellbred*, «de buena crianza» (el significado de este término en inglés es prácticamente sinónimo del término «eugenesia», acuñado por Galton a partir del griego *eu-genés*, «bien nacido»). Entre sus antepasados había médicos, científicos y comerciantes destacados, y la fortuna de su padre, Samuel Galton, le proporcionó un modo de vida aristocrático, lejos de cualquier obligación que no quisiese asumir voluntariamente.

«El pequeño Frank», como le llamaban cariñosamente en familia, manifestó desde edad muy temprana signos de su futura brillantez. A los dos años y medio era capaz de leer libros sencillos; a los cinco sabía recitar las poesías de sir Walter Scott; y a los seis conocía en profundidad la *Ilíada* y la *Odisea*, si es que no se las sabía de memoria. Años después, Galton consideraría esa precocidad intelectual, la suya y la de otros, como una marca reveladora de una herencia genética excelente. Sin embargo, es

digno de consideración que se mostró en cierto modo reticente a considerar como un factor para esa excelencia las muchas horas de clases particulares que amorosamente le impartió su hermana mayor, Adéle (o «Delly»).

Pero por más que esos comienzos fuesen muy prometedores, Galton consiguió resultados mucho menos destacados cuando pasó a recibir su educación fuera del hogar paterno. Enseguida empezó a relacionarse con muchos otros jóvenes bachilleres ingleses que sólo a regañadientes estudiaban los clásicos, a fuerza de amenazas de sus profesores.

De forma similar a su primo Charles, Galton fue casi literalmente forzado a estudiar Medicina. Mientras que Darwin detestó profundamente la medicina y huyó literalmente de ella después de haber presenciado una operación, Galton perseveró en sus estudios durante unos pocos años, aunque pronto abandonó los rigores de la formación médica por los placeres de viajar. Se dejó ir durante unos años, pasando primero por Cambridge (1840-1844), para posteriormente, en 1845, viajar a lo largo del Nilo y a través de Tierra Santa, volviendo a casa dos años después para entregarse a una vida de placeres sin propósito ni objetivo alguno. Por decirlo de modo suave, hasta 1849 sus actividades no nos proporcionan indicación al guna que confirme que su distinguida herencia biológica fuese a llevarle a mucho más que a una vida dedicada a viajar, cazar y bailar.

Las crónicas del famoso explorador y misionero David Livingstone hicieron que prendiese en él un gran interés por hacer una expedición a África, que acabó realizando bajo los auspicios de la Royal Geographical Society. Su expedición a Namibia, en el sur de África, fue para Galton un éxito en todos los sentidos. Los rigores de la expedición, el ejercicio de la autoridad y el descubrimiento de su capacidad para el análisis detallado le transformaron, y pasó de ser una persona a la deriva a ser una de las mentes más brillantes de su época.

La Royal Geographical Society, que había acabado saturada de diarios de viaje que pretendían pasar por trabajos científicos a pesar de ser en realidad simples colecciones de anécdotas y cotilleos, se mostró entusiasmada al recibir las precisas mediciones geográficas que Galton había realizado de una tierra no explorada previamente, y le concedió su

prestigiosa Medalla del Fundador. Fue el primero de los muchos honores que recibiría Galton en su vida; ahora su fama estaba asegurada.

Adquirió gran notoriedad científica antes de que surgiese en él el interés por las cuestiones relativas a la herencia. No sólo publicó con gran éxito una guía para exploradores, sino que siguió siendo un miembro destacado de la Royal Geographical Society. Además de eso, su interés por los patrones meteorológicos, despertado durante sus experiencias en Namibia, le llevó al descubrimiento del anticiclón, de modo que pronto se convirtió en uno de los fundadores de la meteorología, contribuyendo a la forja de la ciencia de la predicción del tiempo atmosférico.

Si Galton hubiese seguido cultivando la geografía y la meteorología, no habría acabado contribuyendo a fundar la ominosa ciencia de la eugenesia. Pero leyó *El origen de las especies* de su primo Charles Darwin poco después de su publicación, en 1859, y eso cambiaría el rumbo de su vida, y consiguientemente de todo Occidente.

Paradójicamente, Galton aplicó las teorías de Darwin a los seres humanos media década antes de que lo hiciese públicamente el mis mo Darwin, quien había evitado aplicar las argumentaciones evolutivas de su libro *El origen de las especies* a los seres humanos, por miedo al ostracismo social e intelectual que había caído sobre anteriores defensores de la evolución. Galton no tuvo esas precauciones, de modo que en 1865 publicó en el *Macmillan's Magazine* un artículo en dos partes titulado «El talento y el carácter hereditario», yen 1869 el famoso libro *Herencia y eugenesia*.

Precisamente debido a que tantos han intentado separar los argumentos evolutivos de Darwin del movimiento eugenésico que debemos tener muy clara la relación entre los trabajos de Darwin y los de Galton. El núcleo del argumento evolutivo de *El origen de las especies* es una gran deducción. El libro arranca con un capítulo, titulado «Variaciones bajo la domesticación», en el que se exponen los obvios efectos que los seres humanos han tenido sobre las plantas y los animales bajo su cuidado. Esa crianza selectiva para mejorar la producción —se trate de trigo, rosas, ovejas o ganado— es un ejemplo de selección artificial, donde «la naturaleza produce variaciones sucesivas [y] el hombre las conduce hacia donde le resultan útiles»[117].

«El enorme poder de este principio de selección», argumentaba Darwin, «no es hipotético. Está claro que algunos de nuestros mejores criadores han conseguido, incluso en el corto período de una sola vida, modificar en gran medida sus razas de ganado y de ovejas»[118]. Es más, señalaba Darwin, estos criadores utilizan la selección artificial para eliminar los ejemplares «defectuosos», las plantas o animales que están por debajo de los niveles mínimos, «porque casi nadie es tan negligente como para criar a partir de sus peores animales [o plantas]»[119].

Sobre la base del «enorme poder» de la selección artificial, la argumentación de Darwin procedía seguidamente a analizar el gran principio de la selección *natural*, dentro de la cual «las variaciones, por muy pequeñas que sean y sea cual sea la causa de la que proceden, si en cualquier medida son beneficiosas para el individuo de una especie [...] tenderán a la preservación de tales individuos, y generalmente resultarán transmitidas a su progenie»[120]. Si la selección artificial puede producir cambios tan grandes en un tiempo tan corto, razonaba Darwin, entonces la selección natural puede generar prácticamente cualquier grado de cambio, si dispone de suficiente tiempo. El resto del libro se ocupa de proporcionar datos que apoyen esa gran deducción.

Pero si bien Darwin partía de la selección artificial para posteriormente argumentar sobre la selección natural, la preocupación de Galton fue sacar a la procreación humana del reino de la selección natural para someterla a la mano benevolente de la selección artificial. En esto razonaba de forma opuesta a Darwin. Si la evolución de los seres humanos se ha producido en su mayor parte a través de la selección natural pero ésta es lenta y no dirigida, entonces los seres humanos deberían arrancar la evolución del dominio de la naturaleza y aplicar las técnicas de los criadores de plantas o de ganado al mejoramiento de la raza humana. Así, la obra de Galton *Herencia y eugenesia* comienza con las siguientes palabras:

> Pretendo demostrar en este libro que las capacidades naturales del hombre se derivan de su herencia, del mismo modo y bajo las mismas limitaciones que la forma y los rasgos físicos de todo el mundo orgánico. En consecuencia, de la misma manera que es fácil [...] producir a través de una cuidadosa selección una línea permanente de perros o caballos dotados de una peculiar capacidad para correr o para hacer cualquier otra cosa, sería bastante factible producir una raza de hombres altamente dotados a través de matrimonios concertados de forma racional a lo largo de varias generaciones consecutivas.[121]

«Mi conclusión», continuaba Galton, «es que cada generación tiene un enorme poder sobre los dones naturales de los que le siguen, y de ahí que mantenga que es nuestro deber para con la humanidad investigar el alcance de ese poder, y ejercitarlo de modo que no nos comportemos de modo irracional y produzcamos las mayores ventajas para los futuros habitantes de la tierra»[122].

No mucho después de la publicación de *Herencia y eugenesia* Galton recibió una carta en la que su primo Darwin le expresaba su más rendida admiración por su obra, manifestándole que después de tan sólo cincuenta páginas había tenido que detenerse y «respirar [sic], no fuera a ser que algo se me rompiese dentro. ¡No creo haber leído en mi vida nada más interesante y original! ¡De qué forma tan correcta y clara explicas cada cuestión!»[123]. Curiosamente, Darwin proseguía exclamando cómo Galton había «conseguido hacer un converso de quien antes era en cierto sentido un opositor, porque siempre ha sostenido que, dejando aparte a los idiotas, los hombres no difieren mucho en intelecto, sino que sólo se distinguen por su celo y su trabajo; y aún pienso que ésta es una diferencia sumamente importante»[124].

Pero por muy importante que le hubiese parecido esa diferencia, antes de que transcurriesen dos años desde la publicación de *Herencia y eugenesia* Darwin publicaría *El origen del hombre*, donde pretendió demostrar que tanto la inteligencia humana como sus características morales son fruto de la selección natural y que, es más, era tiempo de tomar en consideración la aplicación de la selección artificial de los rasgos humanos beneficiosos. Subrayando que, «exceptuado el caso del mismo hombre, apenas existe nadie tan ignorante como para permitir que sus peores ejemplares se reproduzcan», Darwin sugería que «a los miembros más débiles e inferiores de la sociedad no debería permitírseles contraer matrimonio tan libremente como a los inteligentes». Ese criterio evitaría la degradación de la raza.[125]

Que Darwin se hubiese percatado o no de la conexión eugenésica de sus propias teorías antes de leer a Galton es cosa discutida. Pero de lo que no cabe duda, a la vista de su argumentación y del número de veces que cita a Galton, es de que había abrazado completamente la conexión eugenésica cuando publicó El origen del hombre. «El avance del bienestar de la humanidad es un problema tremendamente complejo», reflexionaba

Darwin; «como ha subrayado el señor Galton, si los prudentes evitan el matrimonio al tiempo que los imprudentes se casan, los miembros inferiores de la sociedad tenderán a suplantar a los mejores [...] A través de la selección [el hombre tiene la capacidad del hacer algo, no sólo para mejorar la constitución física de su progenie, sino también para mejorar sus cualidades intelectuales y morales». Los que fueran «notablemente inferiores de cuerpo o de mente» deberían «abstenerse del matrimonio», mientras que «los más capaces no deberían verse constreñidos por las leyes o las costumbres para llegar más lejos y procrear el mayor número de hijos». A través de esa selección artificial, de esa eugenesia, como posteriormente acabaría siendo llamada, podría elevarse el calibre de la especie humana. «Todos los que contribuyan a este fin», mantenía Darwin, «prestarán un noble servicio»[126].

Es obvio que para Darwin la obra *Herencia y eugenesia* era un «noble servicio», lo cual hace que merezca la pena analizar el libro con más detalle. En él, Galton aplicó las dotes analíticas forjadas en su expedición africana a las cuestiones relativas a la herencia de las cualidades más excelentes. A falta de otros medios para probar su argumentación, se apoyó en la suposición de que «la reputación es un indicativo bastante preciso de las cualidades más elevadas»[127]. Y, consiguientemente, procedió a analizar las líneas familiares de ingleses eminentes, clasificados por campos de reconocido prestigio, como la judicatura, la alta política, los altos grados del Ejército, los hombres de ciencia, los poetas o los músicos.

Lo que pretendían esos interminables análisis de los *Quién es quién* de Inglaterra era «probar que el genio es hereditario», y eso mediante «la demostración de lo elevado que es el número de supuestos en los que hombres que son más o menos ilustres tienen una descendencia eminente», o más, «que los parientes próximos de los hombres más destacados son también eminentes con más frecuencia que sus parientes más remotos»[128].

Aunque esto pueda sonar científico, el propio Galton a continuación manifestaba claramente a sus lectores sus propios perjuicios:

> [...] me solivianta eso que se dice sin pensar, sea de forma expresa o implícita, y especialmente en los cuentos que se escriben para enseñar a los niños a ser buenos, de que los niños nacen prácticamente iguales unos a otros y que los únicos factores que influyen en las diferencias entre un muchacho y otro, y entre un hombre y otro, son la constancia en el trabajo y el esfuerzo personal por las virtudes. Me opongo sin paliativos a tales pretensiones de igualdad natural.[129]

Esta actitud llevó a Galton a fundamentar todos los logros intelectuales y morales exclusivamente en la herencia[130]. Pero en esto hay que comentar, con cierta ironía, la prueba en que Galton se apoyaba para valorar la superioridad hereditaria era «los logros», es decir, el *efecto* que resultaría de la herencia, pero al medir solamente los logros no existía manera de distinguir entre efectos, circunstancias y oportunidades. Los críticos de su libro rápidamente destacaron esta debilidad en su argumentación.[131]

Si Galton pretendía simplemente demostrar la obviedad de que, hablando en general, «la manzana no cae lejos del árbol», debería haber dado una cierta base científica a lo que no pasa de ser una observación común. Pero, como hemos visto, la pretensión de que la capacidad natural es hereditaria era sólo parte de una más amplia concepción eugenésica.

Para Galton, las «leyes de la herencia» se aplican «tanto a las facultades mentales de los individuos como a las corporales», y por lo tanto ambas pueden ser mejoradas mediante apareamientos racionales. Sin embargo, este «enorme [...] poder [...] conferido a cada generación sobre la misma naturaleza de sus descendientes», lamentablemente, no ha sido nunca utilizado. A pesar incluso de que Darwin llamó la atención del público sobre los cambios beneficiosos que podrían derivarse de los adecuados cruces de plantas y animales, «hay que reconocer que el gran problema del mejoramiento futuro de la raza humana es que actualmente esa cuestión apenas se propone mas allá de los ambientes académicos». Seguidamente Galton añadía:

> Sin embargo, hoy en día el pensamiento y la acción se mueven rápidamente, y no es en modo alguno imposible que una generación que ha presenciado la exclusión de la raza china de los privilegios tradicionales de los pobladores de dos continentes y la deportación de la población hebrea de una gran porción de un tercero pueda vivir para ver otros actos análogos, realizados bajo una repentina presión socializante.[132]

Estas tenebrosas palabras fueron escritas para la edición de 1892 de *Herencia y eugenesia*. Para ese momento, veintitrés años después de su primera edición, el movimiento eugenésico ya había conseguido apoyo internacional y estaba listo para «moverse rápidamente» hacia el siglo XX, mucho «más allá de los ambientes académicos». En palabras proféticas de Galton, «puede ser que las cuestiones que van a ser consideradas [en *Herencia y eugenesia*] adquieran inesperadamente importancia al caer dentro de la esfera de la política práctica»[133].

Leyendo estas palabras, resulta evidente que Galton creía que mejorar verdaderamente la raza humana significaba no sólo el mejoramiento de los individuos de una raza, también, y lo que es más importante, el triunfo biológico de las razas superiores sobre las inferiores. Las capacidades características de cada raza, recordaba Galton al lector, derivan de «las condiciones bajo las cuales ha vivido, y son debidas a la operación de la ley de la selección natural de Darwin»[134]. Cada raza, por tanto, puede ser clasificada en función del nivel al que haya conseguido ascender dentro de la escala evolutiva.

Basándose en su experiencia en África, Galton comenzaba «comparando los méritos de las diferentes razas», comparando «la raza negra con la anglosajona en función solamente de las cualidades que hacen posible el surgimiento de jueces, estadistas, militares de alta graduación, hombres de literatura y ciencia, poetas y artistas»[135]. Resumiendo, «la raza negra» no sale precisamente bien parada en esta comparación. Si bien son capaces de alcanzar ciertas posiciones de moderada eminencia en el comercio, «el número entre los negros de los que deberíamos llamar hombres de escasa inteligencia es muy elevado». De hecho, los «errores en que los negros incurrían en sus asuntos», y que Galton había presenciado en África, «eran tan infanti les, tan estúpidos y tan simples, que con frecuencia me hicieron avergonzarme de mi propia especie». «El aborigen australiano», añadía Galton, «está al menos un grado por debajo del negro africano»[136].

Esto no equivale a decir que la raza anglosajona haya sido la más grande; más bien, «la más capaz de la cual se tiene recuerdo histórico es, sin lugar a dudas, los antiguos griegos», una raza que decayó debido a que procreó de forma descuidada. Si hubiesen seguido los consejos de Galton y hubiesen desplazado a otras poblaciones mediante una procreación entusiasta pero racionalmente dirigida, con total seguridad los griegos «habrían conseguido resultados beneficiosos para toda la civilización humana, hasta un grado que va más allá de lo que podamos imaginar»[137].

Esas imaginaciones movían a Galton a afirmar: «Si pudiésemos elevar el nivel medio de nuestra raza solamente en un grado [una unidad que para Galton sería la medida de los niveles de genio], ¡qué cambios tan enormes se producirían!»[138]. Esto no era para Galton solamente una vaga aspiración, sino una cuestión de acuciante y práctica urgencia. «Para el bienestar de las

generaciones futuras, es absolutamente esencial elevar los niveles medios de capacidad de los hombres actuales», porque la evolución estaba imponiendo exigencias que no podían ser atendidas por la civilización moderna, incluso en el caso de los ingleses. «Las necesidades de la centralización, de la comunicación y de la cultura exigen más inteligencia y más potencia mental que la media que posee nuestra raza [...] Nuestra raza está sobrecargada [sic], y todo indica que acabará cayendo en la degeneración por mor de exigencias que van más allá de sus capacidades»[139].

Las exigencias de la moderna civilización eran especialmente incompatibles con los «hábitos bohemios» de nuestros antepasados en la cadena evolutiva, los cuales, por desgracia, aún estarían presentes en demasiados rasgos de los hombres de Occidente. Afortunadamente, «del mismo modo que esa tendencia bohemia de la naturaleza de nuestra raza estaba destinada a perecer, cuanto antes lo haga mejor será para la humanidad»[140]. Anticipándose así a Hitler, en su primer artículo sobre eugenesia del *Macmillan's Magazine* Galton ponía como ejemplo especialmente desagradable de las disfunciones provocadas por «los hombres que nacen con tendencias innatas salvajes o anormales [...] extrañas al espíritu civilizado [...] los numerosos casos en Inglaterra donde la naturaleza indómita de los mestizos gitanos se afirma a sí misma con fuerza irresistible»[141].

Sin embargo, «mucho más ajena al genio de una civilización ilustrada que los hábitos nómadas» de los gitanos «es la naturaleza incontrolada e impulsiva del salvaje». Más que ninguna otra, las razas salvajes «no han conseguido mantener el ritmo del desarrollo de nuestra civilización moral». Pero incluso las razas más desarrolladas «conforme a la ley de la selección natural de Darwin» se están quedando atrás[142].

Ante esa situación, Galton recomendaba, exactamente igual que lo había hecho Darwin, que «se actuase en profundidad sobre la capacidad natural media de una raza» a través de la regulación de la procreación. «Mi argumentación mostrará que la política más sabia es aquella que tenga como resultado retrasar la edad media del matrimonio entre los débiles y adelantarlo entre las clases más vigorosas»[143]. En palabras más sencillas: las personas de alta cuna deberían procrear mucho más; las de baja estofa deberían procrear mucho menos, o nada en absoluto.

La «mejora de los dones naturales de las generaciones futuras de la raza humana se encuentra en buena parte, si bien indirectamente, bajo nuestro control». Los «procesos de la evolución», si se desarrollan sin control, son ambiguos «porque algunos empujan hacia lo malo y otros hacia lo bueno. Lo que a nosotros corresponde es estar al acecho de las oportunidades de intervenir, poniendo coto a aquéllos y dando vía libre a éstos». Teniendo esto en mente, Galton tenía la esperanza de que pudiesen llevarse a cabo en el futuro trabajos de investigación «dirigidos a hacer una estimación de las posibilidades razonables de una futura acción política que elevase gradualmente el desgraciadamente bajo nivel actual de la raza humana, hasta llegar a un nivel en el que las utopías que sueñan los filántropos puedan convertirse en posibilidades reales»[144].

Galton diseñó un programa claramente eugenésico en su ensayo de 1873 para el *Frazer's Magazine* «Mejora hereditaria». Concibió el establecimiento de un banco de datos sobre el pedigrí de las personas que permitiese determinar los individuos «más notables desde el punto de vista de su herencia». Después de un par de generaciones de selección artificial, «el número de familias de sangre verdaderamente fuerte» se levantaría para convertirse «en una potencia». A medida que se multiplicasen «las personas de buena sangre, los menos dotados comenzarían a decaer en cualquier caso en el que entrasen en competencia con ellos [es decir, con los de buena crianza], exactamente de la misma manera que las razas inferiores siempre desaparecen ante las superiores». Los inferiores serían tratados «con total amabilidad» siempre que se ajustasen a su forzoso celibato; sin embargo, si en el futuro empezasen a procrear, «tales personas serían consideradas enemigos del Estado, y habrían así renunciado a cualquier pretensión de trato amable»[145].

Aunque Galton no viviría lo suficiente para ver todo el florecimiento de las prácticas eugenésicas en el siglo XX —desde la esterilización forzada y los intentos de exterminación racial hasta el control genético y el aborto—, su intensa y persistente defensa de la eugene sia puso los cimientos de un gran número de sociedades eugenésicas por toda Europa y América. Él mismo fundó el Laboratorio Francis Galton para el Estudio de la Eugenesia y financió la cátedra Galton de Eugenesia en la Universidad de Londres. Sociedades eugenésicas y cátedras honoríficas con similares concepciones se multiplicaron por toda Europa y América en el cambio del siglo XIX al XX.

Hacia el final de su vida, Galton sostenía que la eugenesia era más amable y a la vez más efectiva que la selección natural. «La selección natural se apoya en la producción excesiva y en la destrucción en masa», escribía en su autobiografía *Memories of my life* [Recuerdos de mi vida], mientras que «la eugenesia se ocupa de no traer al mundo más individuos que los que pueden ser adecuadamente atendidos, y sólo aquellos con la mejor sangre»[146].

Para Galton y sus seguidores, la eugenesia se convirtió en una especie de causa religiosa, un modo de salvar al mundo a través de la aplicación práctica de los principios que Darwin había proclamado. Galton estaba decidido a hacer que la eugenesia «se introdujese en la conciencia nacional como una nueva religión», de modo que «la humanidad esté en el futuro representada solamente por las razas más capaces. Lo que la naturaleza hace de manera ciega, lenta y descuidada, el hombre lo puede hacer de forma providente, rápida y amable»[147]. El siglo XX pronto pondría de manifiesto cómo los que compartiesen esa pasión y ese celo por la nueva religión de la eugenesia acabarían mostrándose mucho más implacables que la naturaleza.

Hacia el final de su libro, Galton apuntaba cómo sería su utopía surgida de la eugenesia. Es imposible no ver en esos apuntes un guión para lo que los nazis pronto intentarían imponer.

> Podrá llegar un tiempo futuro, en años muy lejanos, en que la población de la tierra se mantenga en unos números adecuados y esté conformada por las razas adecuadas, de la misma manera que las ovejas se crían en una pradera bien ordenada o las plantas en un invernadero; mientras tanto, hagamos lo que podamos para propiciar la multiplicación de las razas más dotadas, de modo que surja una civilización ilustrada y generosa, y no se obstaculice, partiendo de un instinto erróneo de ayudar a los débiles, la llegada de individuos fuertes y sanos.[148]

Sería una interpretación totalmente errada de la historia pensar que la eugenesia fue asumida por los nazis solamente a partir de Galton. De nuevo, la obra de Galton alcanzó una gran difusión y fue ampliamente leída y alabada no sólo en Gran Bretaña, sino también en Estados Unidos, Francia y Alemania.

En sus últimos años de vida, Galton fue objeto de numerosos homenajes. En 1902 recibió la Medalla Darwin de la Royal Society y fue nombrado Profesor Honorario del Trinity College de Cambridge. En noviembre de 1909 fue nombrado caballero, un honor que expresaba la

generalizada aceptación de la eugenesia, tanto entre los científicos como entre la población en general. Mas tarde, en 1910, recibió la Medalla Copley de la Royal Society, aunque para entonces se encontraba demasiado enfermo como para recogerla. Cerrando completamente el círculo de la eugenesia, fue sir George Darwin, hijo de Charles Darwin, quien recibió la medalla en nombre de Galton, prácticamente un mes y medio antes de la muerte de éste.

La última obra de Galton fue una rocambolesca novela eugenésica titulada *Kantsaywhere*[149], que introducía todos los elementos de la eugenesia: desde los rigurosos exámenes para determinar la adecuación eugenésica y otorgar los certificados eugenésicos hasta los campos de trabajo para incapaces, el estatus secundario a efectos de apareamiento para los individuos medios y el castigo para los que no se sometiesen a estas normas. La novela no llegaría a publicarse, pero las aspiraciones que reflejaba pronto serían hechas realidad.

El Primer Congreso Internacional de Eugenesia, organizado por la Sociedad Galton para la Educación en la Eugenesia, comenzó el 24 de julio de 1912, un año y medio después de la muerte de Galton, que recibió así honores póstumos, y el alcalde Leonard Darwin, otro hijo de Charles Darwin, fue nombrado presidente del Congreso.

En su discurso de apertura del Congreso, el alcalde Darwin evocó palabras tanto de su padre como de Galton. La calidad genética de la civilización estaba declinando debido a los apareamientos no ordenados. «Los menos capaces entre los hombres ya no mueren necesariamente a causa del hambre y la enfermedad, sino que son cuidadosamente atendidos, propiciándose así que se reproduzcan, por muy baja que sea su progenie». Si bien Darwin no clamaba por el retorno «a los crueles métodos de la selección natural», tenía claro que «las consecuencias que nuestras obras de beneficencia acarrearán a las próximas generaciones no son, como mínimo, más que una muestra de debilidad y un sinsentido». Darwin recordaba a sus oyentes que, «ciertamente, sir Francis Galton, cuyo nombre esperamos que siempre aparezca asociado en el futuro a la ciencia [de la eugenesia], una ciencia a la que dedicó los mejores años de su larga vida, declaró con toda rotundidad que era necesario actuar sin de mora»[150]. El discurso de Darwin fue recibido con sonoros aplausos.

Una vez más debemos subrayar que esos aplausos se extendieron por todo el globo, y no se limitaron a Alemania. No debemos olvidar que en Estados Unidos se aprobaron leyes de esterilización forzosa en muchos estados, comenzando con la de Indiana de 1907. La Ley de Inmigración de 1924 estableció unas cuotas que buscaban evitar la inmigración de indeseables raciales. En 1927 la Corte Suprema se pronunció por ocho votos contra uno a favor de la constitucionalidad de la esterilización eugenésica. Es más, en Estados Unidos vieron la luz las concepciones eugenésicas de Margaret San ger, dirigidas a la eliminación de los incapaces a través del control de natalidad, concepciones de las que surgiría Planned Parenthood[151]. Planned Parenthood ha llevado la visión eugenésica de Galton al siglo XXI, con su promoción del diagnóstico prenatal para localizar a los indeseables y del aborto para eliminarlos. La sombra de Galton es, efectivamente, alargada, como lo demuestra el hecho de que en el siglo XXI sigamos buscando fervientemente maneras de tomar las riendas de la evolución.

Para terminar poniendo una nota de ironía, Francis Galton contrajo matrimonio con Louisa Butler el 1 de agosto de 1853. Pronto descubrirían que eran biológicamente incapaces de tener hijos. De este modo, el gran defensor de la herencia del genio, que consideraba que el aumento de los niveles de procreación de los más capaces era la más urgente tarea, murió sin descendencia.

Ernst Heackel

Ernst Heinrich Haeckel nació el 16 de febrero de 1834 en la ciudad de Potsdam, Alemania. No mucho después de su nacimiento, la familia Haeckel se trasladó a Merseburg, donde su padre trabajaba como abogado del Estado. De niño, Ernst mostró un notable interés por la botánica, y, anticipando su posterior fascinación por el darwinismo, llevaba una colección de plantas; más bien, dos, una de ellas clasificada según la taxonomía estándar de las especies de plantas; la otra, que Haeckel guardaba para sí, era una colección de las plantas que no se ajustaban a las pulcras categorías establecidas por los botánicos. Era esta última colección la que más fascinaba al joven Haeckel. Lo que le llenaba de satisfacción era que estos especímenes «ilustraban la transición directa de una especie a otra. Era el fruto oficialmente prohibido del Árbol de la Ciencia, del cual de niño gozaba secretamente en mis horas de ocio»[152].

Igual que en el caso de Darwin, los padres de Haeckel querían que se hiciese médico. A diferencia de Darwin, Haeckel llegó a graduarse en Medicina y consiguió su licencia en 1858. Pero Haeckel tenía escaso interés por la práctica de la medicina, y pronto se trasladó a la Universidad de Jena para estudiar Zoología. Un año después de acabar su doctorado, en 1861, Haeckel se convirtió en profesor de Zoología y Anatomía Comparada en la Universidad de Jena, puesto en el que se mantendría durante el resto de su vida. Ese mismo año se casó con Anna Sethe. Haeckel se convertiría en uno de los zoólogos más brillantes e influyentes de la segunda mitad del siglo XIX, y en el hombre que, más que ningún otro, estableció el puente entre los argumentos raciales y eugenésicos de Darwin y las políticas raciales y eugenésicas del Tercer Reich de Hitler.

El origen de las especies de Darwin fue traducido por primera vez al alemán en 1860, un año después de su publicación en Inglaterra. Haeckel

lo leyó ese verano mientras estaba trabajando en su doctorado; y, según él mismo dijo, «hizo que las escamas se cayesen de mis ojos», porque «en la gran concepción unificada de la naturaleza de Darwin y en su apabullante argumentación de la doctrina de la evolución encontré la respuesta a todas las dudas que me habían importunado desde el comienzo de mis estudios de Biología»[153]. Seis años después, Haeckel publicó su obra en dos volúmenes *Generelle Morphologie* [Morfología general], un gran esfuerzo por subsumir toda la ciencia bajo los principios darwinianos. En parte, ese logro fue el resultado de haberse arrojado con pasión al trabajo, con un fervor que nacía de su dolor. Su amada esposa, Anna, había enfermado repentinamente en febrero de 1864, y murió el 14 de ese mismo mes, el día del treinta cumpleaños de Haeckel (Haeckel se casaría de nuevo en 1867 con Agnes Huschke, la hija de un profesor de Anatomía de Jena).

La admiración de Haeckel hacía Darwin no conocía límites. Antes de conocerle personalmente le escribió un sinnúmero de cartas en las que le detallaba los éxitos del darwinismo en Alemania y le informaba de cómo había convertido Jena en «una forta leza del darwinismo»[154]. También informaba a Darwin de que había conseguido aumentar sustancialmente la asistencia a sus clases, hasta reunir ciento cincuenta estudiantes por grupo. En su dolor como joven viudo, incluso le envió una foto de su amada esposa. También se aseguró de que Darwin recibiese las primeras pruebas de *Generelle Morphologie* en 1866 (el alemán de Darwin era terrible; después de esforzarse hasta la extenuación leyendo la obra de Haeckel durante varias semanas, en las que no consiguió avanzar prácticamente nada, Darwin manifestó a Thomas Huxley: «Estoy seguro de que el libro me gustaría mucho si pudiese leerlo con soltura, en lugar de tener que arrastrarme frase tras frase»)[155].

Ese mismo año, el joven y prometedor Haeckel hizo una peregrinación a Downe, Inglaterra, para conocer personalmente al anciano Darwin, siendo muy bien recibido (no sería ni mucho menos su última visita, aunque eso es lo que hubiese deseado la esposa de Darwin, Emma, a la que no le divertían precisamente sus modos estruendosos y rimbombantes). De hecho, Darwin escribiría a un amigo suyo en Bonn que la popularidad del darwinismo en Alemania, y no en Inglaterra, era la «razón principal para mantener la esperanza en que nuestros puntos de vista acabarán prevaleciendo»[156].Posteriormente, después de publicar *El origen del hombre* (1871), Darwin escribiría a Haeckel: «Dudo que mis fuerzas me

permitan llevar a cabo mucho más trabajo serio [...] eso no importa demasiado, puesto que hay muchos hombres igualmente capaces, y quizás mas capaces que yo mismo, de llevar a cabo nuestro trabajo; y entre éstos tú eres el más destacado»[157].

Por supuesto, Haeckel se adhería al sistema darwinista en su totalidad, para el que elaboró no sólo la teoría biológica descriptiva, sino la agenda eugenésica prescriptiva que sería desarrollada por Darwin en *El origen del hombre* (lo hizo con tal fuerza y tal furor anticlerical, que hizo ponerse nervioso al mucho más cauto Darwin). De hecho, sería justo decir que la importancia de Haeckel no reside en que elaborase nada nuevo, sino precisamente en que desarrolló todo el abanico de implicaciones del darwinismo, proclamando la nueva verdad con intensidad, frecuencia y una brutal coherencia, algo a lo que Darwin se mostraba reticente. De este modo, en Haeckel encontramos un apoyo pleno y sin vacilaciones no sólo a la eugenesia y la exterminación racial, también al aborto, el infanticidio y la eutanasia.

Gran parte de la influencia de Haeckel, en Alemania y en todas partes, es consecuencia de su disponibilidad para dirigirse a las clases populares desde cualquier plataforma que estuviese a su alcance y predicar el darwinismo en voz alta y clara, con un estilo que atraía a las masas. Repitiendo la experiencia de tantos pensadores influyentes, Haeckel consideraba que su gran obra, *Generalle Morphologie*, era demasiado densa para tener un suficiente efecto, de modo que pronto escribió dos versiones divulgativas, *Natürliche Schópfungsgeschichte* (1868) y *Anthropogenie* (1874). Se convirtieron inmediatamente en éxitos de ventas, haciéndole así uno de los científicos más influyentes del momento, y no sólo en Alemania. Los puntos de vista de Haeckel tuvieron una gran influencia mucho más allá de las fronteras de su propio país. Sus libros no sólo vendieron cientos de miles de ejemplares en Alemania, sino que fueron traducidos a veintisiete idiomas.

Si examinamos con atención su forma de exponer, podemos ver por qué era un discípulo tan persuasivo. Haeckel no se contentaba con presentar el darwinismo como una simple explicación científica del origen y desarrollo de las especies. Lo entendía, y de forma muy correcta, como parte de la entera cosmología materialista que se había infiltrado lentamente en el pensamiento occidental a partir del Renacimiento[158]. Esta nueva

cosmología necesitaba una religión que se ajustase a ella, así que Haeckel hizo del darwinismo una especie de filosofía religiosa natural, a la cual denominó «monismo», un término que pretendía contraponerse al «dualismo» entre espíritu y materia. Para Haeckel, la vida y el pensamiento europeo se pervirtieron cuando la humanidad se separó de la naturaleza a través de la creencia en que los seres humanos eran cualitativamente diferentes de otras cosas naturales por tener un alma inmortal. El principal proponente de esta visión «dualista» era el cristianismo (aunque para Haeckel también el platonismo era culpable). Haeckel consideraba que el cristianismo y la ciencia materialista estaban inmersos en una *kulturkampf* [guerra cultural]. Dedicó el monismo, la religión del materialismo científico, a extirpar no sólo este erróneo dualismo, sino más allá de eso a extirpar a su promotor, el cristianismo.

En cuanto antídoto del cristianismo, el monismo era una extraña mezcla de puro materialismo y adoración cuasi-panteísta de la naturaleza. *«Alles ist Natur*, *Natur ist Alles*» («Todo es la naturaleza, la naturaleza lo es todo»). Para Haeckel, «la idea monística de Dios, que es la única compatible con nuestro actual conocimiento de la naturaleza, reconoce el espíritu divino en todas las cosas». Mediante esta afirmación pretendía decir que debíamos considerarla «animación» de la materia bruta por la energía y las leyes que rigen la naturaleza como la nueva deidad, de modo que «podríamos, por lo tanto, representar a Dios como la suma de todas las fuerzas naturales, la suma de todas las fuerzas atómicas y de todas las vibraciones del éter»[159].

Como devoto panteísta, Haeckel estaba convencido de que el cristianismo había separado al pueblo alemán de su recta y precristiana adoración de la naturaleza, y de que debía volver a esas raíces precristianas. (¡Llegó a propugnar la adoración del sol!). De este modo dio la voz al infame movimiento *Völkisch* alemán, posteriormente utilizado con magníficos resultados por Hitler, que aconseja ba a los alemanes volver a sus raíces raciales, a su idiosincrasia (Volé) histórica y natural, para de este modo deshacerse de las perversas influencias de la fe cristiana.

Para Haeckel, el darwinismo era la ciencia que permitía socavar todos los aspectos del dualismo cristiano. En su obra *Wonders of life* [Las maravillas de la vida], Haeckel se burlaba del Credo de los Apóstoles. En contra de la creencia de que «Dios Padre Todopoderoso» es el «Creador

del Cielo y de la Tierra», Haeckel clamaba que la «ciencia moderna de la evolución ha demostrado que nunca existió una tal creación, sino que el universo es eterno y que la ley de la sustancia lo regula todo». Jesucristo no corría mejor suerte. «El mito de la concepción y el nacimiento de Jesucristo es una simple ficción, y está al mismo nivel que otros cientos de mitos de otras religiones [...] Las curiosas aventuras de Cristo después de su muerte, el descenso a los infiernos, la resurrección y la ascensión, son igualmente mitos fantásticos debidos a las estrechas ideas geocéntricas de un pueblo inculto». Por supuesto, la Resurrección era igualmente ficticia, porque «la creencia en la inmortalidad del alma se reveló insostenible cuando Darwin hizo trizas el dogma del antropocentrismo», al demostrar que los seres humanos no son más que un animal más dentro del eternamente cambiante espectro de la evolución[160]. La creencia en que los seres humanos son el pináculo de la creación sobre la tierra era una «inconmensurable presunción por parte del hombre, [que] le ha llevado erróneamente a considerarse imagen de Dios y a clamar por una vida eterna para su efímera personalidad»[161]. Para Haeckel «no tiene sentido alguno hablar hoy en día de la inmortalidad de la persona, cuando sabemos que esa persona, con todas sus cualidades individuales de cuerpo y mente, ha surgido del acto de la fertilización»[162]. Porque «la vida psíquica del hombre difiere de la de los mamíferos más próximamente emparentados con él sólo en grado, no en clases»[163].

El darwinismo era una cura de humildad, porque dejaba claro que no hemos sido creados como el pináculo de la naturaleza por algún ser divino situado más allá de ella, sino que simplemente somos un producto más de la evolución surgida desde la misma naturaleza. En consecuencia, deberíamos rechazar la ilusoria y acientífica creencia según la cual los seres humanos están creados a imagen de Dios para, en cambio, abrazar como propias las leyes de la evolución. La selección natural de Darwin debería convertirse, por tanto, en el fundamento de la sociedad humana y de su moralidad, desplazando así las leyes y códigos morales basados en el cristianismo, que inhiben la lucha natural y la consiguiente supervivencia de los más aptos.

Para Haeckel y los monistas, la creencia supersticiosa del cristianismo en que cada individuo de la especie humana tiene un alma inmaterial provocaba que los débiles quedasen al abrigo de los rigores de la selección natural. Esta absurda caridad «que se practica en nuestros estados

civilizados es explicación suficiente del triste hecho de que, ateniéndonos a los datos de la realidad, la debilidad de cuerpo y de carácter aumentan de forma constante entre las naciones civilizadas, y de que de este modo los cuerpos fuertes y sanos, con espíritus libres e independientes, se están haciendo más y más escasos»[164]. «¿Qué utilidad reporta ala humanidad mantener y criar a los miles de cojos, sordomudos, idiotas, etc., que nacen cada año con la carga hereditaria de una enfermedad incurable?», se preguntaba Haeckel. «No sirve de nada replicar que el cristianismo prohibe [su destrucción]». Tal oposición «se debe exclusivamente al sentimiento y al poder de la moralidad convencional: es decir, al prejuicio hereditario que se impone a la juventud desde temprana edad bajo el manto de la religión, por muy irracional y supersticioso que sea su fundamento. La moralidad piadosa de este jaez con frecuencia no es otra cosa que la más profunda inmoralidad». Conforme a la nueva religión del monismo, basada en la crudeza de los hechos de la naturaleza, «nunca debería permitirse al sentimiento usurpar el lugar que corresponde a la razón en estas cuestiones éticas de tanto calado»[165].

Siendo fiel a su palabra, Haeckel siguió los dictados de su fría razón y llegó a la conclusión de que la sociedad no podía permitirse cargar con los biológicamente no aptos. Le soliviantaba ver cómo «cientos de miles de incurables —lunáticos, leprosos, personas con cáncer, etc.— son mantenidos artificialmente con vida [...] sin que eso suponga el mas mínimo bien ni para ellos ni para la sociedad en general». El problema tenía su raíz no sólo en una beneficencia mal entendida, sino en la errada aplicación de la misma ciencia médica, puesto que «el progreso de la ciencia médica, aunque a la fecha presente no la haga muy capaz de curar las enfermedades, sí que le permite más que en épocas anteriores prolongar angustiosamente la vida durante años a personas aquejadas de enfermedades crónicas»[166]. La nueva ciencia requería una nueva medicina, acorde con la visión darwinista de la naturaleza, que en lugar de inhibir la selección natural aceleraría la exterminación de los no aptos. El monismo precisaba una medicina que se dedicase no sólo a curar, también a matar.

Esta nueva medicina no sólo estaría abierta a matar a otros sino que también permitiría acabar con la propia vida. El cristianismo prohibía el suicidio aduciendo que, dado que todos los hombres fueron hechos a la imagen y semejanza de Dios, todo homicidio, incluso el homicidio de uno mismo, debía estar prohibido. Por supuesto, esta prohibición sólo se

entendía a la luz de la existencia del alma humana inmortal, cuyo destino último no estaría en este mundo. El monismo rechazaba tanto el alma inmortal como la prohibición del suicidio. Anticipándose así a la estrategia de la Cultura de la Muerte, que describe como actos de compasión los antaño considerados inmorales, Haeckel llamó al suicidio un acto «redentor». La vida no es un don, sino el resultado de un accidente de pasión. Por lo tanto,

> si [..] las circunstancias de la vida llegan a ser demasiado insoportables para el pobre ser que de esta manera se ha desarrollado, sin culpa alguna por su parte, a partir del óvulo fertilizado; si en lugar de los bienes ansiados sólo llega toda suerte de cuidados y necesidades, enfermedades y miserias, esa persona tiene el derecho incuestionable [la cursiva es del autor] de poner fin a sus sufrimientos mediante la muerte [...] La muerte voluntaria mediante la cual un hombre pone fin a un sufrimiento intolerable es en realidad un acto de redención [...] Ningún ser dotado de sentimientos que profese un verdadero «amor cristiano hacia su prójimo» podrá negar a su hermano sufriente el descanso eterno y la libertad frente al dolor.[167]

Del mismo modo que al suicidio, el razonamiento se aplicaba al aborto. Haeckel era consciente de que la prohibición del aborto estaba enraizada en el cristianismo, «que fue el primero en extender la protección legal al embrión humano y en castigar el aborto como un pecado mortal»[168]. Pero el materialismo monista en general y el darwinismo en particular habían hecho que tales puntos de vista se hiciesen insostenibles, puesto que los seres humanos no estaban hechos a imagen de Dios, dotados de almas inmortales desde su concepción, sino que eran simplemente el resultado de unos procesos biológicos desarrollados dentro de sus madres que tendrían una autoridad total sobre sus vidas y muertes. Con palabras que suenan *exactamente* iguales a las de los actuales defensores del aborto, Haeckel argumentaba que «el óvulo es parte del propio cuerpo, sobre el que la madre tiene un *derecho absoluto de control* [la cursiva es del autor], y el embrión que se desarrolla a partir de ella, al igual que el niño recién nacido, no tiene prácticamente conciencia o es una simple "máquina de reflejos", como cualquier otro vertebrado»[169].

De este modo Haeckel enunciaba un nuevo código ético, un código que proporcionaría a los defensores del aborto un arsenal inacabable de justificaciones y que hoy en día se ha popularizado a través la justificación del infanticidio que han hecho filósofos tan «avanzados» como Michael Tooley y Peter Singer. Dado que no tenemos alma inmortal, debemos por tanto considerar a los seres humanos simplemente en términos de su desarrollo biológico. Los seres humanos no son personas desde el

principio, sino que *se hacen* personas poco a poco (suponiendo que no tengan deformaciones de cualquier clase). Nos hacemos personas, razonaba Haeckel, sólo en la medida en que tenemos mente, pero dado que la característica moral distintiva, la mente «sólo se desarrolla, lenta y gradualmente, mucho después del nacimiento», los seres humanos no pueden distinguirse ni de la madre mientras están en su vientre ni de otros animales durante un cierto tiempo después de su salida del vientre materno. Nos convertimos en seres humanos individuales sólo cuando «la conciencia racional» se revela a sí misma «por primera vez (después del primer año) en el momento en que el niño habla de sí mismo, no en tercera persona, sino como "yo"»[170]. Por supuesto, si ese desarrollo no tiene lugar, o si tiene lugar demasiado lentamente, no presenta dificultad alguna relegar a tales «criaturas» al destino que merecen los biológicamente no aptos.

Este mismo razonamiento era aplicable a la concepción de Haeckel sobre las diferentes razas humanas. Al igual que Darwin, Haeckel creía que las diferentes razas eran desarrollos evolutivos, y que en cuanto tales, algunas eran más avanzadas que otras. A diferencia de Darwin, Haeckel creía que el pináculo de la evolución había sido alcanzado en Alemania, no en Inglaterra. Pero el núcleo del razonamiento era el mismo. Dado que los seres humanos, en cuanto producto de una evolución materialista, no comparten un alma racional, las diferentes razas (en cuanto ramas diferentes desarrolladas a partir del árbol de la evolución) manifiestan distintas habilidades intelectuales y morales. De echo, Haeckel pensaba que las diferencias entre razas eran mucho más pronunciadas que lo que Darwin creía, puesto que «las diferencias morfológicas entre dos especies generalmente reconocidas —por ejemplo, ovejas [...] y cabras— son de mucha menor importancia que las que existen entre un habitante de Papúa y un esquimal, o entre un hotentote y un hombre de la raza teutónica»[171]. De ahí se derivaban consecuencias morales directas, como «las grandes diferencias de mentalidad y civilización entre las razas de hombres de estatura más elevada y las más bajas [...] no se valoran lo suficiente [...] el valor de la vida en sus diferentes niveles se valora de forma incorrecta». Las diferentes gradaciones evolutivas conllevan diferentes valoraciones de la dignidad de los miembros de cada raza. Según Haeckel, las «razas inferiores (tales como los vedas o los negros australianos) están psicológicamente más cerca de los mamíferos (monos y perros) que de los europeos civilizados»; en consecuencia, «debemos [...] asignar un valor totalmente diferente a sus vidas». Esta reevaluación del valor de las

diferentes razas era necesaria precisamente porque la «brecha existente entre [la] mente racional del hombre civilizado y el alma animal y sin juicio del salvaje es enorme —más grande que la que separa a estos últimos del alma del perro»[172]. Difícilmente podría haberlo dicho con palabras más duras.

Hay que recordar que Haeckel se consideraba miembro de la raza más dotada, porque eran precisamente los alemanes los que se habían separado en mayor medida de «la forma primaria más común que tienen los hombres de rasgos simiescos». Eran por tanto precisamente los alemanes los que, habiendo ascendido al peldaño más elevado de la escalera evolutiva, estaban «sentando las bases de un nuevo período de desarrollo mental más elevado»[173]. Por eso eran tan importantes la superioridad racial y la pureza alemanas: porque el mestizaje, especialmente con las razas que se encuentran en el extremo inferior del espectro evolutivo, degradaría la «especie» teutónica. Para Haeckel y los monistas, la nación-estado representaba la forma natural de organización unificada de la raza, puesto que (así argumentaban) la nación-estado no es más que el resultado de un apareamiento realizado según criterios raciales. Consiguientemente, la unificación y el aislamiento del pueblo germánico en cuanto la «especie» más elevada de la humanidad se convirtieron en un objetivo supremo tanto científica como políticamente, y el bien del individuo quedó subordinado al bien de la raza y determinado por ese estado definido en base a criterios raciales. Solamente a partir de esa unificación y ese aislamiento podrían los rigores de la selección natural purificar y elevar la raza teutónica.

En contra de lo que afirman demasiados historiadores, no hace falta esfuerzo alguno para conectar a Darwin con el monismo darwinista de Haeckel, y a éste con el nazismo de Hitler. Las palabras del mismo Hitler lo dejan bien claro: «La Providencia [es decir, las leyes de la naturaleza] ha dotado a las criaturas vivas de una fecundidad sin límite; pero no ha puesto a su alcance, sin la necesidad de hacer un esfuerzo por su parte, todo el alimento que necesitan. Lo cual es correcto y apropiado, puesto que es la lucha por la supervivencia lo que da lugar a la selección de los más aptos»[174]. La selección natural es el motor de la purificación, y al igual que sucede en las demás especies, esta purificación exige el aislamiento de determinadas razas o linajes. Por esta razón, afirmaba Hitler, «la filosofía *völkisch* sitúa la importancia de la humanidad en sus elementos raciales

básicos». La finalidad del Estado, como dejó dicho claramente en *Mein Kampf*, es:

> [...] la preservación de la existencia racial del hombre. De este modo, no cree en modo alguno en la igualdad de las razas, sino que, junto con sus diferencias, [la filosofía *völkisch*] reconoce el valor mayor o menor de unas y otras, y se siente a sí misma obligada, a partir de este conocimiento, a promover la victoria de los mejores y los más fuertes, y a exigir la subordinación de los inferiores y de los más débiles de acuerdo con la voluntad eterna que domina este universo.[175]

No puede sorprender en absoluto descubrir que los argumentos eugenésicos de Haeckel son los contrafuertes argumentales del programa eugenésico nazi. Wilhelm Bólsche, discípulo y biógrafo de Haeckel, facilitó al mismo Hitler «acceso directo a las principales ideas del darwinismo social según éste fue desarrollado por Haeckel»[176], juntamente con su propia exposición divulgativa de los argumentos de este último. Es más, como Robert Lifton ha puesto de manifiesto, «Haeckel era continuamente citado en el *Archiv für Rassen und Gesellschaftsbiologie* (Archivo de Biología Racial y Social), publicado desde 1904 hasta 1944, que se convirtió en un destacado órgano de difusión de las ideas eugenésicas y de la pseudociencia nazi»[177].

Si bien la defensa pública de la eutanasia comenzó antes del paso del siglo XIX al XX, fue la revista de la Liga Monista de Haeckel *Das Monistische Jahrhundert* la que, en 1913, publicó los primeros argumentos en apoyo de la eutanasia. A partir de estos argumentos se forjó el panfleto proeutanasia quizá más influyente que se haya publicado, escrito por Karl Binding y Alfred Hoche, titulado «Permiso para la destrucción de la vida indigna de ser vivida» (1920)[178]. El panfleto, por su parte, allanó el camino para la aceptación del programa de eutanasia nazi Aktion T-4, que desde cinco complejos diseminados por Alemania se deshizo de entre 120.000 y 275.000 pacientes de instituciones mentales, personas físicamente inválidas, enfermos incurables y otros «indeseables»[179].

Repitámoslo: la eutanasia era entendida como un imperativo biológico, inherente a la reinterpretación darwinista de la vida humana. Los monistas, al igual que luego los nazis, creían que Alemania estaba al borde de la total degradación biológica y que por tanto el colapso era inminente. Sólo los más aptos deberían tener permiso para reproducirse. Por lo que hace a los no aptos, Haeckel propugnaba la vuelta a las prácticas de la antigua Esparta, que entendía eran una imitación directa de los rigores de la

selección natural. La «destrucción de los niños recién nacidos» que resultasen ser no aptos o inferiores debería considerarse no como un tipo de homicidio, sino como «una práctica beneficiosa, tanto para los niños destruidos como para la comunidad»[180].

Haeckel murió el 9 de agosto de 1919, habiendo presenciado la humillante derrota de su amada Alemania en la Primera Guerra Mundial. *Finis Germaniae!!*, declaraba por carta a un amigo. Para Haeckel, la paz a la que se llegó mediante la firma del armisticio únicamente traería consigo la degradación de Alemania y por tanto la degradación del más alto tipo humano. La República de Weimar, según él, únicamente contribuiría a empeorar la situación. Pero las ideas de Haeckel no morirían con él; de hecho, apenas reposarían, puesto que fueron retomadas por Hitler, el cual las convirtió en elemento esencial de su ideología.

Resultaría tentador, tras haber encontrado tantas oscuras conexiones entre Darwin, Haeckel y los nazis, pretender que esas ideas se manifestaron sólo en Alemania. Pero no es así. El evangelio de la eugenesia darwinista fue predicado con fervor por toda Europa y América, y algunas de las sociedades eugenésicas más activas y voci ferantes del último cuarto del siglo XIX y la primera mitad del XX se encontraban en Inglaterra y Estados Unidos. No hace falta más que leer las vidas del inglés sir Francis Galton y de los americanos Margaret Sanger y Peter Singer para ver cómo la Cultura de la Muerte está presente en unas u otras culturas.

TERCERA PARTE

Los utópicos seculares

DONALD DE MARCO

Karl Max

Cuando Karl Marx (1818-1883) era joven, ni se le pasaba por la cabeza escribir algún día una crítica de la economía política. Sus afanes literarios estaban centrados en aquel momento en escribir un poema épico sobre Prometeo. Marx veía en el gran héroe de la mitología griega la encarnación del humanismo. Prometeo demostró su amor hacia sus congéneres dándoles el fuego que había robado a los dioses, y después sobrellevando, sin queja alguna, los sufrimientos más atroces que imaginarse puedan. Según el mito, los enfurecidos dioses clavaron a Prometeo sobre un acantilado, donde enviaban un buitre cada día para que le picotease el hígado, que se regeneraba al día siguiente sólo para correr la misma suerte. Al final, después de incontables años de sufrimiento continuo, los dioses se conmovieron ante su implacable resistencia y le dejaron libre.

Uno de los poemas de juventud de Marx ilustra sus tendencias prometeicas y sus aspiraciones a la divinidad:

Entonces caminare como un dios victorioso
a través del mundo
y, dando a mis palabras una fuerza viva,
me sentiré igual al creador.[181]

Prometeo es un impresionante personaje de proporciones inmensamente heroicas. Como tal, cautivó completamente la imaginación del joven Marx. «Odio a todos los dioses», exclamaba. «Preferiría estar atado a una roca a ser el dócil siervo del padre Zeus»[182]. En su tesis doctoral, Marx declaraba: «Prometeo es el primer santo, el primer mártir del calendario de la filosofía»[183]. Marx odiaba a los dioses porque la simple idea de que pudiese existir una divinidad aparte del hombre significaba necesariamente la opresión del individuo. Odiaba el concepto de Dios porque impedía a los seres humanos alcanzar su plena realización,

y así llegó más allá que su modelo, Prometeo: no solo desafió a los dioses, sino que negó su existencia. De este modo, los dioses nunca podrían volver a oprimir al hombre o torturar a sus liberadores. «El ateísmo es una negación de Dios y pretende, mediante esa negación, afirmar la existencia del hombre»[184]. El ateísmo, por tanto, es la negación de una irrealidad que ha sido un obstáculo en el camino hacia el progreso humano. Para Marx, la condición sine qua non para la autenticidad del hombre es la no existencia de Dios.

Marx fue ateo desde edad temprana, más por educación y temperamento que por convicción racional. Encontró las «razones» que necesitaba para argumentar de forma convincente el ateísmo en el libro de Ludwig Feuerbach *La esencia del cristianismo*. Según Feuerbach, el hombre crea a Dios proyectando lo mejor de sí mismo sobre un ser ficticio. Cuanto más se aliena el hombre de sí mismo, más depende de Dios. Si el hombre alcanzase su plenitud, su necesidad de Dios desaparecería. «Para que Dios se enriquezca», escribió Feuerbach, «el hombre debe empobrecerse; para que Dios pueda serlo todo, el hombre debe ser nada»[185].

Marx consideraba que la tesis de Feuerbach era el único fundamento posible para un auténtico humanismo. Alabó a Feuerbach como a un segundo Lutero en la historia de la emancipación humana, y declaró rotundamente que el hombre sólo podría alcanzar su plenitud después de derribar a los dioses de su trono[186]. Liberado de la ilusión de Dios, el hombre sería libre para poseerse completamente a sí mismo. Feuerbach había articulado un programa que Marx podía hacer suyo sin reservas, que llamaba a la conversión de «los amigos de Dios en amigos del hombre, a la conversión de los creyentes en pensadores, de los adoradores en trabajadores, de los candidatos para el otro mundo en peritos en este mundo, de cristianos, que según su propia confesión son medio animales y medio ángeles, en hombres: en hombres plenos»[187].

Esta noción de la alienación, que Feuerbach derivaba de George Hegel, fue utilizada por Marx para otros fines. Marx había observado el papel deshumanizador que la alienación jugaba también en el lugar de trabajo. Hizo notar que, en un sistema capitalista, tanto los productos como el dinero son formas alienadas de algo que pertenece al trabajador como parte de su esencia. Es más, del mismo modo que los dioses ficticios mantienen al hombre en la opresión, los productos y el dinero adquieren ascendencia

y dominio sobre el hombre, como el monstruo de Frankenstein[188]. En palabras de Marx:

> Del mismo modo que en la religión el hombre es gobernado por los productos de su propio cerebro, en la producción capitalista resulta gobernado por los productos de sus propias manos [...] El dinero es la esencia alienada del trabajo y de la vida del hombre; una esencia ajena a él, que le domina mientras él la adora.[189]

El humanismo de Marx, el comunismo, estaba tomando forma. Para que el hombre pudiese ser él mismo tenía que dejar de creer en un Dios ficticio y no tolerar la explotación en el lugar de trabajo. El hombre estaba oprimido y consiguientemente alienado de sí mismo: ésa era la situación. Solucionarlo exigía medidas drásticas: nada menos que una revolución en toda regla, que liberaría al hombre de la opresión y le devolvería su plenitud. La revolución sólo estaría completa cuando el conflicto de clases diese paso a una sociedad sin clases compuesta por hombres iguales que, felizmente y de forma digna, cooperarían unos con otros en términos de igualdad. El mismo Marx jugaría el papel de liberador prometeico. Se expresaría con total franqueza, de forma drástica y terrible:

> Los comunistas desdeñan ocultar sus puntos de vista y sus objetivos. Declaran abiertamente que sus fines sólo pueden ser alcanzados mediante el derrocamiento violento de todas las presentes condiciones sociales. Que la clase dominante tiemble ante la revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder, salvo sus cadenas. Y lo que pueden ganar es el mundo.
>
> ¡Proletarios del mundo, uníos![190]

La historia ha mostrado que fueron millones de personas las que perdieron sus vidas, en lugar de sus cadenas, en la revolución que les prometía la liberación de todas las ataduras. Es un hecho trágico de la historia. Pero no es menos cierto que el marxismo tiene un amplio y poderoso atractivo. Lo cual es igualmente trágico. Marx no pudo ser más claro en su llamada a la violencia. Llamaba a colgar a los capitalistas de las farolas más próximas. En el periódico que editaba, *Neue Reinische Zeitung*, declaró: «Cuando llegue nuestro momento, no disfrazaremos nuestro terrorismo»[191]. La cuestión que surge naturalmente es cómo una doctrina puede ser atractiva en la teoría (lo era para los simpatizantes marxistas) y sin embargo tener unos resultados tan desoladores en la práctica. ¿Cómo es posible que la gente acepte una filosofía cuya dinámica interna está abocada con toda certeza a la violencia y la muerte? ¿Cómo pudieron Marx y sus colegas ser tan terriblemente eficaces a la hora de

cerrar los ojos del proletariado? La respuesta tiene que ver con el atractivo mesiánico que el mismo Marx tenía, y que le confería un carisma tal que le permitió, aun oponiéndose de forma vehemente a toda explotación, ser él mismo un explotador peor que todos los que él mismo denunciaba: pues efectivamente lo que hizo fue explotar el impulso religioso de sus seguidores de forma despiadada y sistemática.

Marx fue un oportunista que se aprovechó del vacío dejado por la decadencia de la religión en la Europa del siglo XIX. Propuso su programa como un sustitutivo de la religión. Por lo tanto, tenía que ser un paralelo para la teología cristiana, a la que pretendía reemplazar. Necesitaba desempeñar el papel de un mesías que estaría iluminando toda la épica tragedia del hombre.

Como ofrecía un sustitutivo para el cristianismo, con el mismo Marx haciendo de mesías, en su enseñanza pueden encontrarse tanto paralelos como distorsiones de la doctrina cristiana. El cristianismo enseña que el pecado original es una afrenta a Dios que ha menoscabado profundamente la integridad de todos los descendientes de Adán. En segundo lugar, del mismo modo que Caín mató a Abel, el hombre peca contra su prójimo. El estado de naturaleza caída del hombre y sus tendencias pecaminosas piden a gritos la redención, cuyo precio se manifiesta en forma de penitencia y sufrimiento. Finalmente, el hombre redimido encuentra su felicidad en el paraíso con Dios.

Marx tomó las nociones de *pecado original*, *pecado personal* y *redención* y las despojó de todo lo que consideraba adherencias negativas y repulsivas. Dado que Dios no existe, el pecado original no podía ser una transgresión contra él. En lugar de liberarnos del pecado original, el mesiánico Marx proclamó la necesidad de liberar al proletariado de la explotación a manos de la clase dirigente. Subsumiendo a los individuos en clases, los absolvió de cualquier capacidad para el pecado y de cualquier posibilidad de culpa. Es más, dado que cada persona es un producto de su clase, no hay conversión posible. No cabía por tanto redención personal, sólo una revolución violenta que liberaría a la humanidad de la clase capitalista explotadora. Finalmente, reubicó el paraíso, convirtiéndolo en un reino terrenal. Él era un mesías que traía a su pueblo una nueva religión, libre de pecado personal, de culpa, de necesidad de penitencia y sufrimiento, y de un redentor divino. Predicaba una religión sin adoración,

un paraíso sin Dios. En otras palabras, predicaba una parodia de la religión, que ofrecía las cáscaras pero no el fruto que alimenta. Por eso su programa nunca podía acabar prevaleciendo, incluso a pesar de su atractivo.

A Marx se le ha calificado de «ladrón de ideas»[192]. Derivó su materialismo de los atomistas griegos, sobre los cuales investigó para su tesis doctoral. Tomó su ateísmo «racional» de Feuerbach. De Hegel se apropió la noción de una historia dialéctica: la idea de que la realidad última se conforma a sus propias leyes internas de necesidad, de la *tesis* a la *antítesis* a la *síntesis*. De Friedrich Engels aprendió acerca de la explotación de la clase dominante sobre la clase trabajadora. Y tomó su furor por la justicia y su concepción de la lógica y del drama de la Historia de su propia tradición talmúdica.

Al librar de toda culpa a los proletarios y declararlos inocentes, Marx se presentó a sí mismo como un ser más humano que ningún dios que jamás hubiese existido. Y sin embargo este mesías, que era más humanista que ningún Dios, negaba a sus súbditos su propia identidad como personas. En *El capital* escribe: «Hablo de individuos en tanto en cuanto son personificaciones de concretas clases de relaciones e intereses». Uno de sus axiomas más conocidos dice así: «La existencia social del hombre determina su conciencia». Los hombres no son libres; todos están socialmente condicionados. El individuo es absorbido por el colectivo. La persona no peca ni experimenta la culpa porque no existe realmente como persona. Los arbitrarios postulados de Marx que se refieren a la pseudoinocencia y a la disolución de la identidad personal son evidentes en el capítulo inicial del *Manifiesto comunista*:

> La historia de todas las sociedades que han existido hasta el presente es la historia de la lucha de clases. Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y aprendiz, en una palabra opresor y oprimido, ora de forma soterrada, ora de forma abierta, luchan en una guerra que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes.

Al absorber a la persona dentro de una *clase*, Marx estaba actuando de modo semejante a Hitler, que absorbía a la persona dentro de una raza. El marxismo y el nazismo tuvieron consecuencias similarmente aciagas: éste desembocó en Auschwitz y aquél en el Archipiélago Gulag. Ofrecían una simple existencia sin vida, la cual, como la historia se ha encargado de demostrar, es una receta infalible para la muerte.

Marx y Engels, autores del *Manifiesto comunista*, en modo alguno estuvieron libres de pecado en sus propias vidas privadas. El libro de Francis Wheen *Karl Marx: A Life* no nos ahorra detalles sobre las miserias personales del biografiado[193]. Tres meses después de que la esposa de Marx diese a luz a su cuarto hijo, su ama de llaves le dio otro hijo varón. Su primer pensamiento fue cómo proteger su reputación. En lo que Wheen denomina «una de las mayores comedias representadas por el bien supremo de la causa comunista», Marx consiguió que su entonces íntimo amigo Engels cargase con la culpa y que la mujer diese a su hijo de cinco semanas en adopción. Para Marx, era esencial cultivarse una imagen de miembro inocente de la clase trabajadora oprimida por la clase dirigente (a pesar de que, de hecho, nunca fue verdaderamente miembro de la clase proletaria).

Es más: Marx tenía más interés en conseguir que sus obras fuesen publicadas que en aliviar o evitar el sufrimiento incluso dentro de su propia familia. Para este fin, chantajeó a su madre, se enemistó con sus amigos y permitió que sus hijos de corta edad creciesen mal alimentados. Cuatro de sus seis hijos murieron antes que él, y las dos hijas que le sobrevivieron se suicidaron. Marx, siempre derrochador, fue demandado varias veces por impago de deudas. Sus colaboradores le odiaban, al igual que sus antiguos amigos. La prensa apenas se hizo eco de que a su funeral sólo asistieron once personas. Incluso en ese momento, las palabras de Engels al pie de su tumba fueron ideológicas y superficiales: «Del mismo modo que Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana»[194]. Por supuesto, Marx se limitó a repetir como un loro la teoría de la historia de Hegel, una teoría que hoy en día carece de crédito alguno.

El mismo Engels era un mujeriego impenitente. En 1846 relataba a Marx sus «deliciosos» encuentros con *grisettes*: «Si tuviese unos ingresos de 5.000 francos no haría nada más que frecuentar mujeres hasta acabar hecho pedazos. Si no existieran las francesas, la vida no merecería la pena»[195].

No sería exagerado, por lo tanto, decir que Marx y Engels han sido el dúo de actores con más éxito de la historia. Cogieron una idea válida que apenas era original y la envolvieron en un cúmulo de errores de bulto, de concepciones radicalmente erradas de la historia, de la naturaleza humana,

de las causas sociales, de los grupos étnicos, del nacionalismo, del capital humano y de la religión. Luego se la vendieron al mundo, y el mundo la compró y la pagó con su propia sangre.

Lo único que se salva de sus apreciaciones fue poner de manifiesto las enormes e intolerables injusticias que se daban en los centros de trabajo, donde en demasiados casos los capitalistas explotaban a los trabajadores. Era una situación que clamaba por un remedio. Probablemente Marx y Engels fueron quienes más claramente vieron el problema, pero la cura que recetaron para la enfermedad ocultaba un veneno. Anulaba al individuo, incitaba al clasismo (el prejuicio basado en la clase) y promovía la violencia. Pero su veneno más mortal era su intolerancia hacia la religión, inseparablemente unida a su odio hacia Dios.

Es imposible poner en práctica el humanismo ateo (o humanismo antropocéntrico) de Marx, porque niega la dimensión espiritual del hombre, sin la cual éste no está completo. Y al negar a Dios, ofrece bienes finitos que no pueden sustituir al bien infinito que el hombre busca desde las profundidades de su alma. En *Humanismo integral*, Jacques Maritain afirma: «El ateísmo, si pudiese ser vivido hasta sus raíces últimas en la voluntad, desorganizaría y aniquilaría metafísicamente la voluntad misma»[196].

La voluntad humana aspira a la pura bondad, que es Dios. Toda voluntad, por naturaleza, busca a Dios, incluso aunque el individuo que posee esa voluntad no sea consciente del dinamismo esencial de su propio querer. Como el ateísmo pretende encontrar una satisfacción infinita en un objeto finito, si se sigue de forma consciente y rigurosa acaba desembocando en una frustración y una insatisfacción absolutamente abrumadoras.

El humanismo exclusivo es, por lo tanto, un humanismo inhumano. El ateísmo marxista, debido sobre todo a su total intolerancia hacia la religión, sólo puede traer consigo una Cultura de la Muerte.

La razón por la que el papa Juan Pablo II incluye a Marx entre sus tres «maestros de la sospecha» es, precisamente, que el pensamiento marxista representa al corazón en guerra consigo mismo. De hecho, no puede existir una guerra interior más cruel que la del hombre finito pretendiendo

convertirse en Dios infinito. El Santo Padre, que toma la noción de los «maestros de la sospecha» del filósofo Paul Ricoeur[197], también incluye a Sigmund Freud y a Friedrich Nietzsche en el triunvirato. Estos últimos manifiestan la misma frustración metafísica que proviene de intentar ser Dios, en lugar de servirle. Por esta razón, sus aportaciones esenciales están destinadas al fracaso[198].

Cuando Marx despreciaba la religión, calificándola como «el opio del pueblo», el «halo de la maldición», «el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón»[199], estaba criticando no la auténtica práctica de la religión, sino su cáscara. Marx reaccionó, por utilizar la distinción de Maritain, frente al «mundo cristiano», no frente al «cristianismo»[200]. Es decir, creyó que la caricatura era el arquetipo, que la burla era el modelo. Por su parte, lo generoso hubiese sido decir: «Resulta lamentable que la gente, en ocasiones, haga un mal uso de la religión utilizándola como una droga para embotar su sensibilidad moral e intelectual». De ese modo, habría reflejado una comprensión de la diferencia entre las práctica torcida y la práctica auténtica de la religión. Sin embargo, la rechazó porque confundió la religión verdadera con la falsificación de la misma. En consecuencia, hizo todo lo que estuvo en su mano para evitar el florecimiento de la auténtica religión.

Marx clamaba: «Es fácil ser un santo si no se tiene deseo alguno de ser humano». No era capaz de ver la religión más que bajo una luz negativa. La religión significaba poco para sus propios padres. Su padre, para conseguir el éxito en la práctica de la abogacía, cambió su judaísmo por el luteranismo. *Tel pére, tel fils*[201]. Toda su familia vivió un protestantismo liberal carente de cualquier creencia religiosa profunda[202].

Pero no hace falta decir que ningún ser humano puede ser candidato a la santidad sin ser profundamente humano. Marx utilizó su propia ideología torcida como medida para la religión. El cristianismo tiene un término mejor para la pretensión de ser santo sin ser primero humano: tal práctica es estigmatizada como «fariseísmo». Marx tenía prisa por cambiar el mundo y no se preocupó demasiado de algunos de los elementos más esenciales del pensamiento crítico. «Hasta ahora, los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversos modos; lo necesario, sin embargo, es cambiarlo»[203].

Dado su superficial y apresurado rechazo de la religión, no puede sorprendernos que Marx fuese tan ingenuo como para pensar que sería tan fácil para sus seguidores hacerse santos sin Dios, como para sus adversarios hacerse santos sin ser humanos. Karl Stern subraya que la lógica del marxismo no produce ni santos ni seres humanos auténticos, sino «una forma desviada de deshumanización, algo así como una visión preternatural en la que la forma humana aún no puede discernirse»[204]. Marx pedía a la gente que creyese en cosas en las que ninguna persona en sus cabales puede creer. Les pedía que creyesen que la Historia era una especie de vientre que lo contiene todo y que, de algún modo, llegaría a alejar al hombre libre «del reino de la necesidad para llevarlo al de la libertad»[205]. «Marx negó la existencia de Dios», comenta Allan Bloom, «pero confirió todas las funciones divinas a la Historia, la cual estaría inevitablemente encaminada a la realización del hombre y tomaría el lugar de la Providencia»[206].

El hombre privado de Dios está mutilado. En sentido estricto, ésta es la definición exacta del infierno. A pesar de toda su furia mesiánica contra la alienación, Marx nunca comprendió que la forma más profunda de alienación es la que separa al hombre de su prójimo. Centró su atención en los mecanismos de producción y en la relación entre el trabajador y lo que éste produce. En *Persona y acción*, Wojtyla destaca que, a menos que la alienación entre los seres humanos sea superada, cualquier otra cosa es en vano:

> Es el hombre el que crea los sistemas de producción, las formas de la civilización técnica, las utopías del progreso futuro, los programas de organización social de la vida humana, etcétera. Por tanto, a él corresponde evitar que se desarrollen formas de civilización que acaben por tener una influencia deshumanizadora y generen la alienación del individuo. En consecuencia, esa alienación de los seres humanos con respecto a sus conciudadanos, de los cuales el mismo hombre es responsable, es la primera causa de la alienación que resulte del sistema de referencia de las organizaciones prácticas de los bienes y de su distribución en la vida social. La esencia de esta alienación queda al descubierto cuando se confronta con el mandamiento «Amarás». La alienación del hombre con respecto a otros hombres surge bien del desprecio, bien de la negación de la profundidad de esa participación a que hace referencia el término «prójimo» y de la negación de las relaciones entre los hombres que expresa ese término, que señala el principio fundamental de cualquier verdadera comunidad.[207]

Marx propone al mundo una religión postiza, que exhibe muchos de los rasgos del cristianismo, si bien en sus manifestaciones más deformadas. Incluye una promesa de justicia, de redención, de gozo, de igualdad, de comunidad, incluso un paraíso utópico. Pero el elemento que falta —el

amor— lo hace todo vacío e inútil. Sin amor, el marxismo, al igual que cualquier otro programa que carezca del elemento de cohesión de los seres humanos más fundamental y definitivo, necesariamente conduce a una Cultura de la Muerte. En el caso del marxismo, las pruebas son particularmente irrefutables. Y si existe algo que la experiencia histórica del marxismo nos haya enseñado con una claridad y una fuerza irresistibles, entre las mil ilusiones que difundió, es que no puede haber justicia sin Amor, ni Cultura de la Vida sin justicia.

Auguste Comte

En 1842 Ludwig Feuerbach publicó *La esencia del cristianismo*. Ese mismo año Auguste Comte culminó la publicación de su clásico en seis tomos, sobre el que había estado trabajando durante años: el *Curso de filosofía positiva*. El primer volumen había aparecido en 1830. Al producir sus trabajos, ambos autores presentaron ante el mundo una nueva religión, en la que Dios ya no reinaba y en la que al hombre se le permitía ocupar su lugar. Como ha subrayado un comentarista crítico, «el señor Feuerbach en Berlín, como el señor Comte en París, ofrecen a la Europa cristiana un nuevo Dios para adorar: la raza humana»[208].

Feuerbach exaltó a la especie humana para hacerla objeto de adoración. Comte fue más comedido. La Humanidad —su nuevo Dios— sólo la formarían aquellos seres humanos que contribuyesen positivamente al bien de su sociedad. El Dios de Feuerbach había reemplazado a la divinidad ficticia que había hecho que los hombres resultasen alienados de lo mejor de sí mismos. La nueva deidad de Comte reemplazaba al Dios del cristianismo, que era un paso histórico necesario, por el nuevo ser supremo: *Le Grand Étre* («El Gran Ser», la Humanidad). Feuerbach era un revolucionario; Comte, un evolucionista. Los dos eran utópicos. Feuerbach se limitó a situar su paraíso en la posteridad. El evolucionismo de Comte culminaba en una utopía diseñada por él mismo. Él era, como dijo John Stuart Mill, «el Sumo Sacerdote de la Religión de la Humanidad». Comte presidía una religión que, desde su punto de vista, era sustancialmente preferible al cristianismo. Sin embargo, la mayoría de sus críticos han llegado a la conclusión de que no fue más que la primera víctima de un engaño que él mismo forjó.

Los padres de Comte (1798-1857) impusieron a su hijo los nombres de Isidore Auguste Marie Francois Xavier Comte. Esta letanía de santos

patrones debía de ser señal de que sus católicos padres estaban más que dispuestos a confiarle a la protección espiritual de esas insignes figuras. Pero en el sexto año de la República francesa todas las iglesias estaban cerradas, y el bautismo de los niños había sido estrictamente prohibido y castigado por el Estado en 1793. Sus padres se encontraban así tremendamente azorados. Su deseo de facilitar a su hijo una educación religiosa, combinado con la prohibición legal de recibir el alimento sacramental, dieron lugar a una extraña antinomia que marcaría durante toda la vida la actitud de Comte ante la práctica religiosa. Era fervientemente religioso, pero su intensa increencia en Dios le movió a organizar una forma atea de religión en que la humanidad se convertía en objeto de adoración. A los catorce años ya se declaraba ateo. «No creo en Dios», repetía incesantemente. Fue la humanidad la que cautivó su corazón y su alma, y se convirtió en el objeto de su pasión religiosa.

A Comte le turbaba el desorden social que siguió a las postrimerías de la Revolución francesa. Del mismo modo que los funcionarios romanos habían culpado al cristianismo de la caída de la «ciudad eterna» en el año 410, Comte sostuvo que era esa organización teocéntrica la responsable del fracaso de la Revolución francesa. «La humanidad», proclamaba, «no está hecha para vivir entre ruinas». De este modo, se impuso la misión de cambiar el desorden por el orden, de sustituir el cristianismo por una religión nueva y ampliamente superior, que centraría su atención exclusivamente en el bien temporal y social del hombre. «Lo que hice fue asumir públi camente el pontificado que había recaído sobre mí naturalmente», declaró[209].

Para Comte, el cristianismo era una estructura fallida y sin arreglo porque era inherentemente antisocial. Tanto en su concepción del hombre como en su concepción de la salvación, era exclusivamente una religión del individuo: todo hombre, al estar creado a imagen de Dios, tiene un valor infinito; además de eso, lo único importante para cada alma no es el bienestar de la humanidad en su conjunto, sino la propia santidad y la propia salvación. En consecuencia, para Comte el cristianismo era radicalmente inmoral. Está estructurado para que el «egoísmo cristiano» del individuo resulte modelado conforme al «egoísmo absoluto» de Dios. Los cristianos no son criaturas compasivas que tienden la mano a los demás en la sociedad, sino «peregrinos» que pasan por este mundo de camino a lo que imaginan que es un mundo mejor. Son anarquistas a los

que hay que despreciar y la causa de buena parte del caos que reina en el mundo, incluyendo las calamidades que cayeron sobre Francia tras la revolución.

Apenas resulta necesario notar que Comte no sabía prácticamente nada ni del cristianismo ni de los Evangelios. Baste señalar que el cristianismo no puede hacer más hincapié en la continuidad entre este mundo y el venidero. Enseña que la santidad personal es inseparable del amor al prójimo, amor éste que es uno de los dos mandamientos que resumen el Decálogo, y que el gozo personal en el Cielo tendrá la medida del amor que la persona tuvo hacia su prójimo en este mundo. Es cierto que Comte quería un mundo mejor que el que le rodeaba. Su desencanto respecto del cristianismo (y respecto de todas las religiones) iba en paralelo a su desmedido entusiasmo por las ciencias empíricas. El futuro pertenecía a la ciencia; el pasado pertenecía a la teología y a la metafísica. Éstos son los tres estadios que tenía que atravesar la humanidad, como el individuo pasa de la niñez a la juventud y de ésta a la edad adulta. La teología es completamente ficticia, y la metafísica se ocupa de simples abstracciones. Sólo las ciencias empíricas pueden proporcionar el conocimiento positivo, claro y fiable, que requiere la organización de la vida social. Comte veía así una progresión de las ciencias hacia la ciencia definitiva, la física social o, por utilizar el término que él mismo acuñó, «sociología». Por contraste, según sus palabras la fe cristiana «consagraba la personalidad de una existencia que, al vincular a cada persona directamente a un poder infinito, la aísla profundamente de la humanidad»[210]. Pretendía reorganizar la sociedad de modo que «nuestros jóvenes discípulos se acostumbren, desde la niñez, a considerar el triunfo de la sociabilidad sobre la personalidad como el gran objetivo del hombre»[211].

Comte no era un iconoclasta. No pretendía destruir la herencia del pasado. Más bien, lo que quería era actualizarla, incorporarla a su esquema positivista de las cosas. Aunque detestaba el catolicismo y lo consideraba la más inmoral de todas las religiones, admiraba enormemente su estructura. Lo que se propuso, por tanto, fue despojarlo de todas sus creencias sobrenaturales, conservando al mismo tiempo todos sus aspectos tangibles. De este modo pretendía, con furia mesiánica, la total secularización del catolicismo, separándolo totalmente de Dios, de Cristo y de la Sagrada Escritura pero conservando sus instituciones y su estructura de autoridad sobre una base más amplia y más fuerte, que sólo el

positivismo podía proporcionar. El «gobierno de las almas», tal y como él lo concibió, pasaría a estar en manos del clero positivista. La adoración de la humanidad tendría lugar en las antiguas iglesias católicas. París reemplazaría a Roma como centro de la religión. Cada año se celebrarían ochenta y cuatro fiestas religiosas dedicadas a la progresiva glorificación de la Humanidad, al menos una por semana. En armonía con el número de planetas en el sistema solar, habría nueve sacramentos, en lugar de siete, y serían solemnemente celebrados por los sacerdotes de la Humanidad. El último sacramento, la «Incorporación», sería equivalente a la canonización. Tendría lugar siete años después de la muerte de la persona y sería la indicación, a juicio del sacerdocio de la Humanidad, de que esa persona se consideraría digna de ser venerada. El culto de la Virgen María se mantendría transformado en culto a la mujer ideal. En una carta a su colega inglés John Stuart Mill, Comte reiteraba su convicción de que esta religión de la Humanidad suplantaría, incorporándolo, al catolicismo. «Cuanto más analizo esta inmensa cuestión, más confirmado me siento en la visión que tuve hace veinte años, cuando me encontraba trabajando sobre el poder espiritual, de que nosotros los positivistas sistemáticos somos los verdaderos sucesores de los grandes hombres medievales, de que estamos retomando el trabajo de conformación de la sociedad a partir del punto en que el catolicismo lo dejó»[212].Cocote tomó prestado del catolicismo de la Edad Media prácticamente todo, excepto sus dogmas.

La nueva religión de Comte reemplazó «los esclavos de Dios» por los «servidores de la Humanidad». Consideraba que aquéllos eran «verdaderos esclavos, sujetos a los caprichos de un poder inescrutable», mientras que éstos, a través de la bondad del positivismo, acabarían siendo «sistemáticamente libres»[213].

La idea de adorar una Humanidad abstracta parece, como mínimo, una actividad imposible e insatisfactoria para cualquier ser humano de carne y hueso. Por supuesto, eso es lo que era Auguste Comte: un ser humano dotado de necesidades humanas y de sensibilidad humana. Estuvo casado con Caroline Massin durante diecisiete años. Fue una relación tempestuosa, marcada por tres separaciones y un sinnúmero de altercados. A pesar de eso, ella fue a su manera una devota esposa, que asistió a Comte con ocasión de una grave crisis nerviosa en 1826 hasta que se recuperó; en momentos de crisis económica, incluso se ofreció a aportar ingresos adicionales manteniendo relaciones con otros hombres. Comte se

negó. Dos años antes de su separación definitiva, en 1842 (el mismo día en que envió el último volumen de su magna obra a la imprenta), Comte conoció a Clotilde de Vaux, la joven y bella esposa de un estafador que había huido de Francia para escapar de la cárcel. Se hicieron amigos, pero no amantes. El matrimonio era algo que no podían plantearse. Su amistad no duraría mucho tiempo, porque madame de Vaux moriría de tuberculosis alrededor de un año después de su encuentro.

La idealización y la práctica deificación que Comte hizo de Clotilde después de su muerte ponen ante nuestros ojos el ritual probablemente más chocante que jamás ha realizado filósofo alguno a fin de sostener su filosofía. En su casa, Comte adornó con flores, a modo de altar, la mecedora que madame de Vaux utilizaba cuando le hacía sus «visitas de miércoles santo». Tres veces al día durante trece años y medio, realizó meticulosamente piadosos ejercicios del culto que creó y ofreció a su amada Clotilde. Arrodillado ante la mecedora, evocaba la imagen de Clotilde, recitaba versos en su honor y revivía en sus pensamientos el año de felicidad que le supuso su amistad con ella. Le repetía tres veces una frase sacada de la pluma de Tomás de Kempis[214]: *«Amero te plus quam me, nec me nisi propter te!»*[215] [Te amo más que a mí mismo, no, me amo a mí mismo sólo por ti]. Este sentimiento, junto con las muchas oraciones que compuso en su honor, era una cabal expresión de la esencia de su filosofía social en la medida en que representan una completa supresión de todo egoísmo personal y una total rendición de la propia personalidad en interés del amado. Captura el espíritu de una forma de adoración perfecta a la humanidad hasta la exclusión del amor a uno mismo.

Para Comte, Clotilde era la imagen glorificada de la humanidad, pues probablemente ésta, como abstracción, le resultaba más bien seca y poco atractiva. Su proyección extravagantemente romántica de la humanidad en la difunta madame de Vaux al menos le proporcionó algo con lo que en su imaginación relacionarse de un modo personal. Jacques Maritain consideró esta práctica como la «idealización de un erotismo frustrado» y como algo «digno de lástima»[216]. Vicent Miceli reaccionó así:

> El espectáculo de ver al pontífice del positivismo arrodillado delante de la mecedora y el ramo de flores —reliquia de las felices visitas de los miércoles de Clotilde—, reviviendo con intensa concentración su radiante figura y seguidamente renovando sus emociones hasta extremos de exaltación, es uno de los ejemplos más trágicos de la historia de cómo un genio ha perdido su

salud mental, por causas que claramente hunden sus raíces en su rechazo del Dios de la razón y la revelación.[217]

¿Estaba Comte adorando a la humanidad utilizando a Clotilde como su intercesora? ¿O estaba simplemente obsesionado con madame de Vaux, a la que puso en el lugar de la humanidad? Henri de Lubac subraya que «cuáles fueran exactamente las ceremonias que Comte organizaba en torno a la silla de Clotilde de Vaux es una cuestión de importancia menor... El positivismo tiene sus fieles discípulos y su culto porque tiene un ídolo. El lugar de Dios ha sido firme y verdaderamente usurpado»[218].

De todo lo cual surgen dos importantes cuestiones. Subjetivamente, ¿consiguió Comte inmolarse con total olvido de sí a su religión de la humanidad? Objetivamente, ¿no era su adoración nada más que un acto de idolatría?

Todas las crónicas relatan que Comte era un hombre de un prodigioso egoísmo. De él dice Maritain que se tomó a sí mismo «infinita y *absolutamente* en serio»[219]. George Dumas observó que su cabeza estaba llena de «sueños de gloria social», en los que veía «el estandarte de la humanidad flotando sobre su tumba, en la que Clotilde representaba a la humanidad en el pabellón del Oeste, con el Panteón retumbando al sonido de los órganos y los cantos de los fieles y con las mujeres, dignas hijas de la humanidad, alabando al insigne Fundador»[220]. Miceli afirma que Comte era «egoísta en extremo, con una voluntad violentamente arrasadora, y celoso hasta la demencia»[221]. Para De Lubac, Comte «se hundió más y más, cada día, en un monstruoso egocentricismo»[222]. *La Enciclopedia Británica* nos dice que «fue una personalidad más bien sombría, desagradecida, centrada en sí misma y egocéntrica»[223].

De este modo, Auguste Comte no parecía precisamente el candidato para ser la punta de lanza de una religión cuyo primer mandamiento exigía la supresión del ego. Más que pretender que tanto él como sus discípulos adorasen a la humanidad, parece estar más cerca de la verdad que lo que Comte pretendía era que sus discípulos y la humanidad le adorasen a él. De hecho, fue un dictador que no permitió en su nueva religión nada que no fuese de su agrado. Estableció controles estrictos sobre los libros que sus súbditos podían leer, limitándolos a cien volúmenes de ciencia, filosofía, poesía, historia y cultura general que él mismo había selec cionado. Con eso había suficiente para una mente positivista. Cualquier otro material de

lectura debería ser arrojado al fuego. A esta forma tan restrictiva de lectura él la denominaba *hygiéne cérébrale*. La crítica intelectual estaría prohibida, las herejías serían purgadas sin misericordia, los «pecadores» serían sometidos a pública humillación, y la obediencia absoluta a Comte sería exigencia insoslayable. Fue tan minucioso a la hora de decidir lo que era bueno para sus discípulos, que comenzó a determinar qué especies de los reinos animal y vegetal no eran de utilidad alguna para el hombre y, por tanto, debían ser aniquiladas. En sus reflexiones sobre la importancia sin precedentes que Comte se daba a sí mismo, John Stuart Mill observó: «La humanidad no ha estado aún bajo el yugo de quien da por supuesto que sabe todo lo que debe saberse, y que considera que cuando él se ponga al frente de la humanidad, podrá cerrarse el libro del conocimiento humano [...] No es que imagine que posee todo el conocimiento, se trata simplemente de que piensa que es el juez infalible de cuál es el conocimiento digno de ser poseído»[224].

La sociología de Comte es en realidad una sociolatría cuyos seguidores se someten ciegamente a él como dictador supremo. Difícilmente puede negarse que Comte era un tremendo egoísta. Pero el lado objetivo de su religión, por así decir, el «Gran Ser», no es en realidad ni más ni menos que un ídolo. La Trinidad que Comte propuso para la adoración de sus fieles —el «Gran Medio» (el espacio), el «Gran Fetiche» (la tierra) y el «Gran ser» (la humanidad)— no es más que una colosal ficción. Según Maritain, Comte fue «un idólatra absolutamente puro y patológicamente sin remedio»[225].

Siendo Comte un absoluto egoísta que proponía a sus seguidores que lo adorasen como a un ídolo, poco puede encontrarse de positivo en su «positivismo», porque inevitablemente conduce a la tiranía y a la dictadura. La nueva religión de Comte parece claramente el producto de la imaginación de un loco que escribió en un tiempo de locura. Maritain afirma: «El espectáculo del Sumo Sacerdote de la humanidad, calentando sus instintos y los de sus discípulos en el fuego de sus propias fábulas laboriosamente inventadas es una notable señal de la degradación a la que podía estar expuesto el intelecto en el siglo XIX»[226]. Y sin embargo, tiene una cierta lógica interna, en cuanto que su génesis está en una visión de la realidad que es a la vez atea y benevolente. Si no hay un Dios que venga al rescate en un momento de desequilibrio social, el hombre debe socorrerse a sí mismo. Pero si las religiones del pasado se centraron excesivamente en

la salvación individual, la nueva religión, puramente inmanente, debía exigir el total y absoluto olvido de uno mismo. Es la humanidad, y no Dios, la que debe ser adorada por almas desprendidas de sí que no tienen derechos personales, sino únicamente unos deberes inexcusables de servir a sus semejantes, los cuales han de ser impuestos por un dictador que trabaja con la colaboración de sus oficiales, su cuerpo de obedientes sacerdotes.

No parece necesario decir que una sociedad sin derechos es una sociedad sin justicia. Una sociedad atea carece de normas de justicia, dado que la sociedad es considerada en sí misma como un Dios que no puede ser criticado. El «Gran Ser» de Comte requiere de forma inevitable una forma encarnada. De este modo, rápidamente se transforma en un Gran Hermano. Los prejuicios, la intolerancia y la discriminación se convierten en la norma. «Que nadie dude de que hoy los siervos de la humanidad están expulsando a los siervos de Dios», escribe Comte, «arrancándolos de raíz de cualquier control sobre los asuntos públicos, en cuanto que son incapaces de ocuparse verdaderamente de tales asuntos o de comprenderlos con propiedad»[227].

Comte perdió toda conciencia de la persona en su integridad. La redujo a un simple ser altruista, obediente, olvidado de sí y cumplidor, y después de haberle privado de una buena parte de su humanidad, le ordenó amar a la humanidad. Henri de Lubac subraya: «Comte pudo llevar su religión a la práctica sólo porque, en sus últimos años, perdió en parte el sentido de la realidad»[228]. Comte perdió no sólo el sentido de la realidad, sino el de la realidad de la persona y el de la naturaleza de la sociedad. Obvió el hecho de que incluso el «amor altruista», si no viene unido a la justicia, no es benefactor, sino opresivo. De hecho, lo que hace es arruinar el carácter humano que pretende ennoblecer. Su nueva religión está integrada por individuos gravemente mutilados, dedicados a adorar una ilusión. El resultado final de todo ello es la *muerte*, tanto del individuo como de la sociedad.

A diferencia de Marx, Comte no aboga por el uso de la violencia. Su construcción de una Cultura de la Muerte, al menos conforme a su plan, se consigue en buena parte a través de la persuasión. «En la revolución comtiana no hay atrocidades», escribe Karl Stern. «No hay mártires. El hombre, la imagen de Dios, es conducido hacia una muerte sin dolor»[229].

De nuevo, a diferencia de Marx, Comte aboga por el amor. El ateísmo marxista exige del hombre una inmolación total de sí mismo realizada en la transformación dialéctica del mundo. El amor comtiano, por contraste, proclama ser el principio del ser, pero invita solamente a una ilusión de la donación de sí. Comte es un sentimentalista que pretende explotar los sentimientos de las personas. Al redirigir esos sentimientos —no hacia otras personas en la forma de relaciones interpersonales, sino hacia una abstracción, la humanidad— está engañando a sus seguidores. «El Amor es mi principio, el Orden es mi fundamento, el Progreso es mi fin», proclamaba[230]. Pero el resultado es la tiranía.

La filosofía de Comte en su conjunto es indefendible. Nadie la acepta en su totalidad. No existen seguidores de Comte en sentido estricto. El futuro no venerará a Comte, en contra de lo que él predijo. No ondearán al viento los estandartes en su honor. Sin embargo, los concretos ladrillos que aportó al edificio de la Cultura de la Muerte han tenido su propio impacto bien definido. Maritain lamenta la influencia que el cristianismo secularizado de Comte ha tenido en la «descristianización lenta e imperceptible de un gran número de almas católicas»[231]. De Lubac considera el positivismo de Comte, con sus promesas de liberar al hombre del «yugo insoportable» de lo trascendente, no tanto el antagonista como el aliado de las corrientes marxistas y nietzscheanas que reinan en el clima espiritual de hoy en día[232]. Comte también tuvo una significativa influencia en las áreas del cientifismo, donde las ciencias empíricas arrojan fuera la metafísica; en el relativismo, donde la verdad es la primera víctima; y en el feminismo, donde las mujeres son consideradas seres más morales que los hombres. Ha tenido una marcada influencia en el avance de la causa del humanismo secular, que, al no deber nada a Dios, no duda en promover la contracepción, la esterilización, el aborto y la eutanasia por todo el mundo.

No existen ídolos benevolentes con el hombre. El ídolo que Comte forjó, la humanidad, que rechaza la conciencia, la crítica, el cristianismo y la verdadera compasión, devora y extingue las mentes y los corazones de sus adoradores. Al hacerlo, da un paso de gigante en el establecimiento de una Cultura de la Muerte. No puede haber verdadera vida del espíritu sin una moralidad libremente expresada. El positivismo mesiánico de Comte, o bien absorbe la moralidad dentro de su religión atea, la cual adora una abstracción, o bien subsume la moralidad dentro de la ciencia como un sustituto mítico de la sabiduría. En uno y otro caso, es la muerte de la

persona auténtica, que es el agente indispensable y el ciudadano de la Cultura de la Vida. Comte no pudo entender cómo la persona puede ser al mismo tiempo un individuo único y un miembro que contribuye al bien de la sociedad. De modo que decidió suprimir aquél para asegurar éste. Pero al negar al hombre su pretensión natural a la libertad y a la conciencia personal, lo que hizo fue oponerse a su participación en una Cultura de la Vida.

Judith Jarvis Thomson

En 1971 Princeton University Press publicó, en el primer número de la revista *Philosophy and Public Affairs*, un artículo escrito por Judith Jarvis Thomson titulado «Una defensa del aborto». La doctora Thomson, nacida en 1929 y profesora de Filosofía en el Massachusetts Institute of Technology, ha escrito libros muy conocidos (*Acts and Other Events*, 1977, y *Rights, Restitution, and Risk*, 1977) y artículos sobre diversos temas. Sin embargo, con su «defensa del aborto» le tocó, por así decir, el premio gordo de la lotería de la filosofía. Su artículo se ha convertido en el ensayo más ampliamente reeditado no sólo sobre el tema del aborto —lo cual es en sí mismo un fenómeno notable—, sino de toda la filosofía contemporánea. Dado que ha sido reimpreso, incluido en antologías, amplificado, distribuido, leído y discutido en tan gran medida, cabe razonablemente dar por supuesto que ha tenido una influencia significativa, particularmente como apología del aborto. Su amplia popularidad entre los proabortistas sugiere que es el mejor argumento que haya sido puesto sobre la mesa en defensa y fundamento del aborto. Recientemente, un filósofo de Tulane University dedicó un libro a defender ese artículo.

En su artículo, antes de entrar en materia, Thomson discute brevemente que el feto pueda ser considerado una persona desde el momento de la concepción. Rechaza de manera bastante abrupta y brusca los esfuerzos de todos aquellos que defienden que la vida humana comienza efectivamente con la concepción (y en ningún otro momento) como algo que «no se sostiene»[233]. Sin embargo, no cita a ningún otro autor en apoyo de su tesis. De hecho, no cita a ningún otro filósofo en todo su artículo, un texto académico que a pesar de ello no tiene más que siete notas al pie. Es difícil, en este punto, no sacar la impresión de que no estaba familiarizada con los trabajos relevantes que sobre ese tema ya estaban a su alcance en esa fecha, realizados por Albert Liley, Jéróme Lejeune, Germain Grisez,

Paul Ramsey, Geraldine Lux Flanagan, John T. Noonan Jr., Norman St. John-Stevas, John Finnis, David Granfield, y otros muchos que son tanto pensadores de altura como competentes apologistas.

Sin preocuparse de ofrecer argumentación alguna en apoyo de sus afirmaciones, se limita a declarar lo siguiente: «Un óvulo recién fecundado, un montón de células recién implantadas, no es una persona más de lo que una bellota es una encina»[234]. El hecho es que el óvulo recién fertilizado, el «cigoto», está formado por una sola célula. Referirse a él como un «montón» es una forma de sembrar la confusión. Como mínimo, es una afirmación no científica. El cigoto y los posteriores estadios de desarrollo del embrión están altamente organizados. Su recurso a un término tan tosco e inaplicable no supone precisamente un punto a favor de la solidez de sus críticas hacia sus oponentes. Nadie define una bellota como un «montón de células».

La afirmación de Thomson de que una bellota no es una encina confunde lo accidental con lo sustancial. Se utilizan diferentes términos para describir a la misma persona en los diferentes estadios de su vida, como Shakespeare ilustró maravillosamente en *As You Like It* (*A vuestro gusto*). El «bebé» no es el «escolar», ni el joven «amante» es el curtido «soldado»[235]. Y sin embargo toda la audiencia de Shakespeare comprende que esa variedad de epítetos se aplica al mismo ser, primero en desarrollo y después en decadencia. Los nombres designan estadios del mismo ser y no una serie de seres distintos. Los nombres se refieren a un orden de accidentes. El orden sustancial, el hombre que vive y que experimenta los cambios, es la entidad estable que perdura. Una bellota no es una encina, pero un *Quercus alba* (roble blanco) es ciertamente un *Quercus alba*. La bellota y la encina pertenecen al mismo ser biológicamente clasificable. Ambos tienen el mismo ADN. A lo largo de su ontogenia, como cualquier otro organismo que crece y cambia, recibirá diferentes nombres. Pero su sustancia es siempre la del *Quercus alba*.

Thomson pretende no entrar en argumentaciones del tipo «pendiente resbaladiza»[236]. Pero incluso en este punto utiliza mal el término. La «pendiente resbaladiza» no supone el desplazamiento de un ser al mismo ser en un estadio anterior de desarrollo. No se trata de decir: «Muy bien, si dices que un niño de dos años es un ser humano, inmediatamente dirás que un niño de un año también es un ser humano». La pendiente resbaladiza se

desplaza de un asunto concreto a otro, por ejemplo del aborto a la eutanasia, o de la eutanasia pasiva a la eutanasia activa.

Pero estas cuestiones, aunque Thomson las trate de manera bastante abrupta, son sólo introductorias. Con ellas, lo que pretende grabar a fuego en el lector es que incluso aunque partamos de que el niño no nacido es un ser humano desde el momento de la concepción, eso no significa necesariamente que el aborto no sea algo permisible. Y de este modo, partiendo de la seguridad de que cabe de fender el aborto aunque pueda hipotéticamente creerse en la humanidad del no nacido (algo en lo que ella no cree en realidad), escribe lo siguiente: «Propongo, por lo tanto, que el feto es una persona desde el momento de la concepción»[237]. De este modo, el dilema ético pasa a ser éste: si tanto la madre como el niño dentro del útero son humanos y ambos tienen el derecho a la vida, ¿puede ser éticamente permisible el aborto cuando la mujer no quiere continuar con su embarazo?

Para resolver este dilema Thomson recurre a una analogía muy imaginativa, quizás la más conocida en toda la literatura relativa al aborto:

> Te despiertas una mañana y te encuentras durmiendo al lado de un violinista inconsciente al que se le ha detectado una enfermedad mortal en el riñón [...] La Sociedad de Amantes de la Música [...] te secuestró, y durante la noche conectó el sistema circulatorio del violinista al tuyo, de modo que tus riñones pudiesen usarse para extraer los venenos de su sangre como lo hacen de la tuya [...] Desconectarlo equivaldría a matarlo. Pero, tranquilo, son sólo nueve meses.[238]

Thomson cree que con esta comparación ha conseguido un paralelo perfecto con el caso de una mujer embarazada que se encuentra atada a un niño no deseado durante el mismo tiempo. Su argumento se apoya o se derrumba sobre la base de esta presunción.

Entre ambos casos hay paralelismos, está claro. ¿Pero son estas situaciones, desde un punto de vista moral, perfectamente paralelas? En ambos casos hay dos seres humanos que tienen derecho a la vida. En ambos casos, la vida de uno depende de la voluntad del otro para hacer un sacrificio extraordinario. Pero el paralelismo que necesita la autora para que su analogía sea viable es discutible. ¿Es cierto que desconectarse del violinista y el aborto inducido de un niño no deseado son actos moralmente equivalentes?

Thomson parte de la convicción de que prácticamente cualquiera admitiría que desconectarse del músico sería algo moralmente permisible. En esto entiende que se sitúa sobre terreno razonablemente firme. Pero ese terreno firme da por supuesto que su paralelismo es perfecto e incontrovertible. Sin embargo, el aborto es controvertido porque incluye factores que no están presentes en la imagen del violinista. Examinemos tres de ellos.

1. *La naturaleza del acto*. El acto de desconectarse del violinista se justifica sobre la base de la autodefensa. Es una respuesta legítima frente a una agresión injustificada (y frente a un secuestro y a una detención ilegal, en el ejemplo que Thomson utiliza). El desarrollo del niño en el vientre no es un supuesto de agresión ni de nada que se le parezca. La agresión da por supuesta la voluntad y la premeditación y ha sido considerada siempre como un acto criminal. Nunca se ha considerado un acto criminal que un niño no nacido se desarrolle en el vientre de su madre.

El acto de desconectar al violinista no es la causa directa de su muerte. Su muerte es resultado de su enfermedad renal. Por el contrario, el aborto inducido mata directamente al niño en el vientre. Los dos actos son distintos y tienen implicaciones morales distintas. La defensa propia frente a un agresor injusto es un acto diferente al de matar a un niño inocente en el vientre de su madre.

2. *La intención del acto*. La intención subyacente en el acto de desconectarse del violinista es liberarse, no que el violinista muera. De hecho, sería inmoral pretender directamente su muerte. Esta situación, en la que dos consecuencias resultan de un único acto, ha sido clásicamente tratada conforme al principio del doble efecto. Nunca está permitido realizar intencionadamente un mal. Por lo tanto, no sería moralmente permisible pretender directamente la muerte del violinista. Pero esta desafortunada consecuencia de liberarse a uno mismo se permite porque existe un derecho a liberarse de un agresor. En un ejemplo paralelo, un médico puede líci tamente eliminar un embarazo ectópico de una mujer[239]. La intención se ajusta a los principios de la buena medicina: eliminar una patología (por ejemplo, el canal en el que tiene lugar el embarazo ectópico) no pretende la muerte del feto, aunque ésa sea la consecuencia.

La intención del aborto es gráficamente clara. Es matar al niño no nacido. Esta intención resulta tanto más evidente cuando se habla de una «trágica complicación» en el infrecuente supuesto de que el niño sobreviva a un aborto tardío. La mujer que aborta pretende liberarse de su hijo no deseado, pero ella y su médico pretenden directamente la muerte de ese hijo. Otro término más preciso para el aborto inducido es «feticidio», que significa literalmente «matar al feto».

3. *La naturaleza de la relación existente*. Thomson parte de que el violinista y la víctima no tienen relación alguna. No añade factores morales a su relación para mitigar la aversión de la víctima a la perspectiva de estar subyugada durante nueve meses. Se presume que los dos son completamente extraños. Pero ése no es el caso en el supuesto de la relación entre la madre y su hijo. La víctima no hereda ni adquiere ningún tipo de relación positiva con el violinista por el hecho de estar atada a él. Por ejemplo, la víctima no se convierte en hermana del violinista. Pero cuando una mujer concibe a un niño, deja de ser únicamente una mujer. Del mismo modo que el niño no es simplemente un niño. La concepción convierte a la mujer en madre y al niño en su hijo o hija. Existe una relación entre los dos que es primordial, interpersonal y universalmente reconocida. De una madre se espera que haga determinadas cosas por sus hijos: no sucede lo mismo en el caso de dos extraños.

La relación entre una madre y su hijo no es algo que recaiga sobre la mujer desde fuera. Es algo que procede de su propio ser. Es una manifestación de la dimensión trascendente de su condición de persona. No puede decirse lo mismo del encuentro con un tercero. Las responsabilidades que vienen inseparablemente unidas a la maternidad son radicalmente diferentes de las que caracterizan la relación entre dos extraños. Además, la maternidad y las responsabilidades que ésta implica son unitarias. La distinción entre una madre y sus responsabilidades como tal es en buena parte una mera cuestión terminológica. Las responsabilidades maternas emanan de la madre de la misma manera que la luz emana del sol. En el momento en que una madre se desentiende de sus responsabilidades hacia su hijo, comienza a destruir su propia maternidad. La maternidad, en esencia, no es una identidad aislada. Thomson no consigue aprehender la verdad moral de que la maternidad lleva ínsita la responsabilidad. Sin este sentido radical de responsabilidad, la relación entre madre e hijo queda reducida al nivel de la que existe entre extraños.

Incluso en ese caso, la cuestión moral no versa tanto sobre el «derecho» del niño a ocupar el útero de la mujer sino, dado que el niño ya se encuentra en él, si la mujer tiene derecho a expulsarlo.

Thomson no consiguió establecer un perfecto paralelo moral (entre la víctima atada al violinista y la madre conectada con su hijo mediante el cordón umbilical) que permita sustentar una justificación para el aborto. Ni siquiera se acerca a ello. Quizás ella misma se da cuenta, porque proporciona una segunda analogía, para el caso de que no nos convenza demasiado la primera:

> Imagina que estás atrapado dentro de una casa minúscula con un niño que está creciendo [...] Ya estás pegado a la pared, pero en unos pocos minutos morirás aplastado. El niño, en cambio, no morirá aplastado.[240]

En este caso, Thomson elabora una imagen totalmente fantástica, que en lugar de arrojar luz sobre el mundo en que vivimos nos transporta más bien al de Alicia en el País de las Maravillas. Apela a la fantasía para ilustrarnos sobre la realidad. Sin embargo, su recurso a una imagen tan descabellada nos sugiere su propia confusión con respecto a la misma realidad sobre la que se considera una experta. Seguidamente pasa a fantasear sobre «semillas de personas» que penetran en nuestras casas, como el polen. Todo el mundo toma precauciones contra esas semillas invasoras, que pueden echar raíces en la alfombra de la salita y florecer transformadas en personas reales. Nadie quiere que entren en su casa ni en su vida, así que todo el mundo toma medidas para mantenerlas a raya instalando en las ventanas «los filtros más tupidos, los mejores que el dinero pueda comprar». Pero, «dado que puede suceder, y de hecho en algunas y muy raras ocasiones efectivamente sucede, que una de esas mallas sea defectuosa, puede ocurrir que una semilla consiga penetrar en la casa y echar raíces. ¿Es que esa planta-persona que se está desarrollando tiene derecho a utilizar tu casa? Por supuesto que no»[241].

El profesor John T. Noonan, Jr. es hombre de temperamento académico. No se le conoce afición alguna a la hipérbole, ni siquiera a las pequeñas exageraciones. Sin embargo, en una reseña de «A Defense of Abortion» escribe: «Resulta difícil pensar en otra época o en otra sociedad en la cual una caricatura de este género pueda haberse propuesto seriamente como paradigma que ilustre la elección moral que se le plantea a una madre[242]. Para Peter Singer, en cambio, el artículo de Thomson

representa «un nuevo modelo del rigor que deben observar los que pretenden que la filosofía se ocupe de problemas prácticos»[243].

El enfoque de Thomson con respecto a la filosofía es peculiar. Abandona las realidades existenciales y emprende el vuelo al reino de lo fantasmagórico. Allí, al abrigo de ese mundo creado por ella misma, se pronuncia sobre cómo deben vivir o actuar las personas en el mundo real. Elabora su visión de las cosas independientemente de cualquier reconocimiento de un orden, proceda de la realidad o de la Providencia. Las semillas se introducen volando en nuestras casas, echan raíces en nuestras alfombras y nos piden que las cuidemos. Esto es ciencia ficción, no el mundo real. Pero lo más peligroso de su pensamiento no es su defensa del aborto, sino el hecho de que dibuja un mundo tan terrible en su arbitrariedad y tan radicalmente inhóspito que el único lugar en el que podemos refugiarnos es nuestra propia y aislada voluntad. La defensa del aborto de Thomson es también, quizás sin pretenderlo, una defensa de Schopenhauer, Nietzsche y Freud. «Este cuerpo es *mi* cuerpo», exclama, dejando claro que lo que quiere salvaguardar no es la maternidad, ni los niños, ni la familia, sino su cuerpo. No se trata tanto de que esta visión moral sea profundamente egoísta como de que nace del miedo, del miedo a que los procesos naturales de la vida puedan volverse contra nosotros con furia salvaje e irracionalidad radical. Esto no es filosofía, sino histeria.

En cualquier caso, su cadena de analogías lleva a Thomson a la conclusión de que el derecho a la vida no incluye el derecho a ocupar el cuerpo de otra persona[244]. Hay que volver a decir que en cierto sentido tiene razón, pero en un sentido irrelevante. Y es irrelevante porque su concepto de «derecho» no consigue aprehender los aspectos primordiales de la esfera de la moralidad. Consideremos el siguiente ejemplo para poner a prueba el carácter práctico o incluso el grado de humanidad que existe en su postura.

El buque *Carpathia* llega a un determinado lugar cerca de la costa de Newfoundland, donde encuentra a los supervivientes del *Titanic*. A través de su altavoz, el capitán anuncia a los supervivientes, que están enfermos, nerviosos y doloridos, que, lamentándolo mucho y aun respetando profundamente su derecho a la vida, como no tienen el correspondiente billete no tienen derecho a subir a bordo y ocupar su barco. En realidad no hay suficiente espacio, prosigue, y además sería injusto para los pasajeros

que sí han pagado privarles del placentero viaje por mar que tenían en mente cuando adquirieron sus pasajes. ¿Cómo recordaría la historia a este capitán, como un marino defensor de los derechos humanos y del derecho a elegir, como un filósofo moral de clara visión y enfoque riguroso o como un sociópata absolutamente carente de compasión?

Consideremos ahora un ejemplo tomado del Derecho. En una fría noche de enero del año 1900 en Minnesota, después de una cena en casa de la familia Flateau, Orland Dupue les pidió permiso para quedarse a dormir en su casa. Se sentía mal y había llegado a desmayarse. Sin embargo, los Flateau se negaron. Como resultado de su exposición al frío, Dupue sufrió la pérdida de los dedos por congelación. El caso fue a juicio, y el juez declaró que, aunque los demandados no estaban contractualmente obligados a atender al demandante, «tanto la ley como la más elemental humanidad exigían que se evitase que en esas condiciones Dupue resultase expuesto a los elementos». El juez entendió que existe una relación moral entre los seres humanos que es más fundamental que la simple relación contractual[245].

La analogía que se acaba de exponer, aunque imperfecta, es mucho más cercana a la situación de la madre con un embarazo no deseado que la del caso del violinista. Es imposible vivir como seres humanos en un mundo de derechos individuales donde cada persona se imagina a sí misma como una especie de Robinson Crusoe. Podemos respetar los «derechos» individuales y aun así seguir siendo inhumanos. Un mundo en el que sólo se presta atención a los «derechos» es un mundo deforme, inhumano y trágico.

La moralidad comienza cuando las personas se muestran generosas y capaces de amar, cuando ejercitan sus deberes, porque quieren ser decentes, más que sus derechos, para evitar que les molesten. Thomson afirma: «No estamos moralmente obligados a ser buenos samaritanos ni, por supuesto, muy buenos samaritanos»[246]. Su concepción es siempre legalista. No capta en absoluto el hecho de que el amor personal y la generosidad son primarios, que la ley, los derechos y las obligaciones son secundarios.

John Finnis tiene razón cuando resume la debilidad radical del argumento de Thomson diciendo que lo que ésta pretende hacer es reducir

la relación madre-hijo a una especie de «contractualismo social»[247]. Es esencialmente injusto intentar resolver una cuestión de vida o muerte, que es lo que está en juego en el aborto, ignorando la primacía ética del amor y la generosidad y apoyándose al mismo tiempo en conceptos jurídicos entendidos de forma legalista. La ley sin amor es otro modo de definir el camino que conduce a la Cultura de la Muerte.

En su magnifico estudio del aborto considerado como una cuestión de derechos humanos, James E. Bohan responde de este modo al artículo de Thomson:

> Thomson, por el contrario, considera el derecho a la vida como algo que es conferido por otros seres humanos: los no nacidos no tendrían derecho a la vida porque la mujer embarazada «no ha conferido al no nacido el derecho a usar su cuerpo para proveerse de comida y refugio» ni le ha dicho «te invito a entrar». Según la concepción de Thomson, los seres humanos no tienen derecho a la vida simplemente en virtud de ser humanos; además de eso *deben ser* deseados.[248]

El «derecho a la vida» que Thomson reconoce al no nacido presupone el poder de otro. En el caso de la madre, es el poder que ejercita cuando da su consentimiento a que el no nacido continúe su existencia. Para ella, los no nacidos y su «derecho a la vida» son sujetos pasivos ante su poder. Cuando el capitán del *Carpathia* permitió a los supervivientes del *Titanic* subir a bordo no estaba confiriéndoles sus derechos ni otorgándoles un «derecho a la vida». Había reconocido su derecho a vivir y estaba actuando cabalmente en cumplimiento de su deber y de acuerdo con ese derecho.

El derecho a la vida de los seres humanos no nacidos no depende del poder de otro, ni de su permiso o aprobación. Está anclado en su humanidad. Al igual que una cosa es amada como consecuencia de su bondad (en lugar de ser buena como consecuencia de ser amada), un derecho existe antes de ser reconocido, y no depende de este reconocimiento. Cabría esperar de Thomson, en cuanto «feminista», que entendiese que una mujer es digna no porque un hombre le dé su aprobación o le preste atención, sino porque ella misma es algo bueno.

En la narración poética de Shakespeare *El rapto de Lucrecia*, el mayor tormento que experimenta Lucrecia es saber que la sociedad le culpará a ella más que a su agresor por haber sido violada. Es el convencimiento de que le harán cargar injustamente con la culpa de su desgracia lo que le llevará a suicidarse. No puede seguir viviendo con la carga de saber que su

honestidad no le será reconocida y que permanecerá estigmatizada a causa de la maldad cometida por otro.

Nadie injuria a la flor marchita,
Sino que reprende al crudo invierno por haberle dado muerte:
No es el devorado sino el devorador,
El que merece la culpa.[249]

Sócrates empleó toda su paciencia para convencer a Eutipro, un arrogante teólogo, de que las cosas no son buenas porque los dioses las amen; es más bien que los dioses aman las cosas porque son buenas[250]. No se trata, podríamos decir en nuestros días, de que sean las buenas notas las que hacen bueno al estudiante, sino que son los buenos estudiantes los que sacan buenas notas. El ser precede al reconocimiento; la bondad precede al amor.

La defensa que Thomson hace del aborto es, en sí misma, una significativa contribución a la Cultura de la Muerte. Pero lo que es incluso más pernicioso es su irresponsable deconstrucción de la maternidad y su reducción de los seres humanos a simples islas de individualidad dedicadas a sí mismas. Para racionalizar la muerte de los no nacidos se ve obligado a racionalizar la muerte de la persona, presentándola como un acto de amor y generosidad. Es como si nos estuviese diciendo que necesitamos la muerte de la auténtica persona para justificar la muerte del no nacido. Una forma de matar exige otra previa; si nuestras almas están muertas, con toda seguridad seremos como muertos ante la iniquidad del aborto.

Cuarta parte

Los existencialistas ateos

Donald de Marco

Jean-Paul Sartre

Poco después del cambio del siglo XIX al XX, un médico rural francés se casó con la hija de un terrateniente. El día después de la boda, se llevó la desagradable sorpresa de descubrir que su suegro no tenía un céntimo. Contrariado, no dirigió la palabra a su esposa durante los siguientes cuarenta años. En las comidas se comunicaban mediante signos, y ella llegó a referirse a él como su «patrono»[251]. Sin embargo, aun así tuvieron tres hijos. Uno de esos hijos del silencio, Jean-Baptiste, se casó con una mujer cuya madre le había prevenido contra el matrimonio, que consideraba un desgraciado acuerdo marcado «por una inacabable cadena de sacrificios, rota por noches de zafiedades»[252]. Jean-Baptiste y su esposa pronto tendrían un hijo, pero poco después el recién estrenado padre cayó gravemente enfermo. Su esposa le atendió durante su enfermedad, pero, en palabras de ese hijo, años después, «no llevó su indecencia tan lejos como para llegar a amarle»[253]. Las noches de cuidados y preocupaciones por su marido moribundo hicieron que se le retirase la leche. El niño fue encomendado a una nodriza, con la que estuvo a punto de morir de gastroenteritis y «quizás de resentimiento»[254].

Ese niño surgido de circunstancias tan poco propicias es la persona a la que el mundo conoce como Jean-Paul Sartre. En lo que hace a su temprana separación de sus dos padres, Sartre analizó cómo «sacó provecho de la situación»[255]. Por lo que hace a su madre, la separación significó para él no verse expuesto a las «dificultades de un destete tardío»[256]. Pero expresó mucha más gratitud por el temprano fallecimiento de su padre: «La muerte de Jean-Baptiste fue el gran acontecimiento de mi vida: devolvió mi madre a sus cadenas, y me dio a mí mi libertad»[257].

Según Sartre, dado que todos los padres necesariamente interfieren en la libertad de sus hijos en desarrollo, es imposible que exista uno bueno. «La

regla es que no existen buenos padres», nos dice. «No es un problema de falta de capacidad en el hombre: es el mismo vínculo paternal lo que está podrido. No hay nada mejor que producir niños, pero ¡qué pecado es *tener* alguno! Si mi padre no hubiese muerto, me habría aplastado bajo su peso»[258]. «Tuve la suerte», seguía explicando, «de pertenecer a un hombre muerto: un muerto que había derramado las pocas gotas de esperma que son el precio habitual de un niño»[259]. Desde todos los puntos de vista, Sartre se sentía feliz de coincidir con el diagnóstico de un eminente psicoanalista, que afirmó que el existencialista más conocido del mundo no tenía Superego. No puede sorprendernos, por tanto, que cuando Sartre cumplió los treinta años un amigo le manifestase, asombrado: «Cualquiera diría que no has tenido padres»[260].

Para Sartre, la ruptura entre biología y moralidad (entre concebir un hijo y criarlo de forma responsable, por ejemplo) constituía el prototipo de la brecha irreconciliable que, según su descripción filosófica, existe entre el mundo de la materia y el de la consciencia. La biología es un mero hecho, la «facticidad» —como él la llamaba— es algo que se cierne sobre nosotros y contra nosotros. Pero el mundo de la consciencia es un mundo de libertad.

El compromiso de Sartre por una libertad sin trabas en ocasiones se vio enfrentado a una débil tentación de aceptar su lugar en la familia. Fue una tentación que venció con facilidad. ¿Cómo podía resignarse a aceptar ese lugar? Según dice en su autobiografía: «[...]me hice femenino a través del cariño de mi madre, insípido a través de la ausencia del severo Moisés que me había concebido y devorado por el desprecio a través de la adoración de mi abuelo. Era un puro objeto, que habría estado condenado sobre todo al masoquismo si hubiese podido creer en la comedia familiar. Pero no pude»[261].

El rechazo de Sartre hacia el padre, considerado como condición para la libertad personal, necesariamente se extiende a su rechazo de Dios. Su ateísmo no es tanto una derivación filosófica como una consecuencia lógica de su crianza. «No fue el conflicto con el dogma lo que me condujo a la increencia, sino la indiferencia de mis abuelos»[262]. Simplemente, vio en sus mayores una forma de hipocresía que era demasiado evidente. Hacían ostentación de sus virtudes como coartada para sus vicios, predicaban una cosa y practicaban otra distinta. No había sustancia ni

verdadero significado religioso en sus vidas. «En nuestro círculo, en mi familia» escribe, «la fe no era nada, excepto el nombre oficial que se le da a la dulce libertad francesa»[263].

Está claro, por lo tanto, que el ateísmo está en el corazón de la filosofía de Sartre. Pero más como postulado que como premisa. Brota, como acabamos de ver, de su historia personal más que de su capacidad de raciocinio. Es más, ese ateísmo está en armonía y se ve reforzado por su noción de libertad personal absoluta. Si no hay Dios, no hay reglas ni mandamientos, y por lo tanto no hay restricciones sobre la libertad humana.

La principal obra filosófica de Sartre es *El ser y la nada*, publicada en 1943. En la introducción de esta colosal obra Sartre hace una distinción crucial que funciona como cimiento de su pensamiento filosófico. Por un lado existen las cosas, entidades materiales que simplemente están ahí, fijadas y determinadas, una «mismidad informe», como él las llama. Éste es el reino del «ser-en-sí» (*étre-en-soi*). Esas cosas son el objeto de nuestra conciencia. En cambio nosotros, en cuanto seres conscientes, no estamos fijados. Somos incompletos, dinámicos, siempre cambiantes. Somos seres en proceso, somos capaces de elegir aquello en lo que queremos convertirnos. Somos seres en transición, que decidimos en qué queremos convertirnos mediante nuestra libertad. Por lo tanto, no somos un «ser-en-sí», sino un «ser-para-sí» (*étre-pour-soi*). No tenemos aún una *esencia* o una naturaleza definible o inteligible. En realidad no somos en absoluto *seres humanos*, sino que estamos en el proceso de elegir en qué vamos a convertirnos. En su conocida frase, que brota del corazón de su filosofía, «la existencia precede a la esencia».

La pretensión de que no somos seres humanos o poseedores de una naturaleza particular se deriva de su ateísmo a la vez que lo fundamenta. Conforme a la tradición judeocristiana, Dios nos hace a su imagen y semejanza. Por lo tanto, nos dota de una naturaleza particular o de una esencia del mismo modo que cualquier artista imprime en su trabajo una idea que lo conforma. Es este carácter deter minado del hecho de ser criatura lo que Sartre rechaza, porque si Dios existiese, eso supondría que nos crearía con una naturaleza particular y, como consecuencia, nos negaría la libertad de elegir en qué nos hemos de convertir. Pero si Dios no existe, no hay nadie que nos pueda imponer una naturaleza en particular, y

como resultado somos seres libres cuya existencia precede a su esencia. En palabras simples y directas, Sartre proclama: «No existe la naturaleza humana porque no existe un Dios que tenga una tal concepción». El «ser-para-sí» de Sartre se parece al Julio César de Thornton Wilder. El destacado novelista americano pone en boca de César estas palabras: «¡Qué terrible y glorioso es el destino del hombre, si es cierto que sin guía y sin consuelo debe crear a partir de sí mismo y de sus propias fuerzas el significado de su existencia y escribir las reglas por las cuales vive!»[264].

Es importante subrayar que, en ausencia de un concepto de lo «humano», no puede existir ningún concepto de lo «inhumano». Este punto es particularmente significativo en el campo de la moralidad. Si no pueden existir actos verdaderamente humanos, tampoco pueden existir actos verdaderamente inhumanos. Sartre es perfectamente consciente de esto, y no rehúsa explicitar las consecuencias inmediatas que de ahí se derivan. «Las situaciones más atroces de la guerra, las peores torturas, no crean un estado inhumano de las cosas; no existen las situaciones inhumanas»[265]. Es obvio que la concepción de Sartre elimina un fundamento de capital importancia para poder denunciar los crímenes contra la humanidad. Esa concepción invita, en lugar de disuadir, a realizar actos de brutalidad: actos todos que, de hecho, contribuirían a una Cultura de la Muerte. Un crítico internacionalmente conocido de Sartre ha subrayado que «una sociedad que adoptase esta actitud estaría madura para el vertedero»[266]. La expresión «vertedero» es prácticamente sinónimo de aquello a lo que aludía T. S. Eliot en *La tierra baldía*. A pesar de su confeso agnosticismo moral, Sartre estuvo muy involucrado en causas políticas. Se mostró partidario del comunismo, aunque su entusiasmo hacia una forma de gobierno que suprime la libertad supone un número llamativo de contradicciones. Se resistió a creer que el comunismo no podía tolerar el disenso, y escribió elaboradas excusas para las purgas soviéticas y los campos de concentración de Siberia. «La violencia comunista», escribió intentando limar las aristas de esta cruda realidad, «no es más que la enfermedad infantil de la nueva era»[267]. Denunció a los soviets por enviar tanques a aplastar la rebelión húngara de 1956, aunque tres meses más tarde defendió al partido y sus agresiones como algo «necesario».

Para entender a Sartre históricamente es importante caer en la cuenta de que Descartes, el padre de la filosofía moderna, tuvo una inmensa influencia en su pensamiento filosófico. El gran matemático del siglo XVII

había separado la mente de la materia. Aunque creía en la existencia de una interconexión e interacción entre las dos, nunca pudo probarla y, consiguientemente, legó a la posteridad una visión de la realidad en que la mente y la materia (al igual que la conciencia y el cuerpo) eran absolutamente extrañas la una con respecto a la otra.

Sartre asumió el dualismo cartesiano y procedió a separar la conciencia («ser-para-sí») de la materia («ser-en-sí»). Pero fue más allá de Descartes al describir esta separación no como simple alienación, sino como verdadero antagonismo. El ser-en-sí, para Sartre, se opone profunda e inexorablemente al ser-para-sí; de hecho, aquél es metafísicamente enemigo de éste. El ser-en-sí, la materia, es inmanente, fijo, absurdo y carente de sentido. Pero el ser-para-sí busca la trascendencia, la creatividad, la libertad y el sentido.

Sartre dio forma literaria a este antagonismo en su obra *La náusea*, la novela más filosófica de todas las que escribió. De hecho, *El ser y la nada* es un extenso desarrollo de la intuición sobre la naturaleza del ser-en-sí que Sartre pone en boca de Roquentin, el principal carácter de La náusea, en un largo y tediosamente detallado monólogo. Es más, como el mismo Sartre admite, *La náusea* es su novela más personal, en cuanto que él mismo se identificaba con el protagonista. «Yo era Roquentin», nos dice. «En él puse a la vista de todos la telaraña de mi vida»[268].

Un pasaje de la novela es suficiente para mostrar cómo su argumento central es totalmente sartreano. Roquentin estaba sentado en el banco de un parque contemplando un castaño cuando, de repente, tuvo una visión de la naturaleza misma de las cosas. Las palabras se desvanecieron conforme contemplaba por primera vez el núcleo mismo de la existencia, una experiencia que le llenó de náusea. «Este venero se había derretido, convirtiéndose en unas masas blandas monstruosas, todas desordenadas — desnudas con una terrible y obscena desnudez»[269].

En esta famosa escena, Roquentin expresa la visión que Sartre afirmó tener del ser-en-sí «desnudo». En lugar de contemplar el orden de la naturaleza, del ser, como algo bello, para Sartre/Roquentin el ser-en-sí es abominable. Es caprichoso, incomprensible y aterrador. Percibir la naturaleza sin maquillajes es algo insoportable que provoca el vómito. «Por traducir esto en lenguaje filosófico», escribe el psiquiatra Karl Stern,

«es como si Roquentin hubiese dicho a Descartes: de nada sirve intentar mantener a distancia la *res extensa* [la cosa extensa o materia]. Estás inextricablemente unido a la materia (la madre), que por si fuera poco es una cosa pegajosa, confusa y borboteante que te hace vomitar»[270]. Todo lo cual no constituía para Sartre sino una razón más para escapar hacia un mundo de trascendencia, lejos del contacto corrompido de las cosas en sí mismas.

El catedrático de Filosofía de la New York University William Barrett ha llamado la atención sobre el hecho de que, para Sartre, el reino del ser-en-sí está íntimamente asociado a imágenes de cosas «blandas, viscosas, pegajosas, corpulentas, fláccidas». «Hay demasiado», escribe (ése es el significado de *trop*), «y es una cosa pesada, como la señora gorda del circo»[271].

La ontología de Sartre, en la que él describe el carácter distinto y la oposición entre el ser-en-sí y el ser-para-sí, sirve como fundamento para su psicología de los sexos. El ser-en-sí, con su blandura, su corpulencia y su estar inserto en la materia, tiene la cualidad de lo femenino. El ser-para-sí, íntimamente asociado con la libertad, la abstracción y la creatividad, tiene el aspecto de la masculinidad. «Detrás de toda la dialéctica de Sartre», subraya Barrett,

> [...] percibimos que el ser-en-sí es para él el arquetipo de la naturaleza: excesiva, fructífera, floreciente; la mujer, la hembra. El ser-para-sí, por el contrario, es para Sartre el aspecto masculino de la psicología humana: es aquello en virtud de lo cual el hombre se elige a sí mismo en su libertad radical, hace proyectos, y de ese modo otorga a su vida su significado estrictamente humano.[272]

La psicología de Sartre es por tanto esencialmente masculina o, por decirlo con palabras más precisas, llanamente misógina. Su desprecio de la mujer es evidente no sólo en *La náusea*, también en otras novelas en las que expresa su asco hacia la amante embarazada (como en *Los caminos de la libertad*) o su desprecio hacia la irracio nalidad y la inoportunidad de las mujeres (como en *La edad de la razón*). Es evidente, por tanto, que Sartre tomó el dualismo de Descartes y lo aplicó a los sexos, describiendo de ese modo lo masculino y lo femenino como cosas esencialmente antagónicas. El público en general ha entendido mal el existencialismo de Sartre al considerarlo un fundamento para la libertad sexual o para el feminismo. En realidad, es al mismo tiempo maniqueo y antifemenino. Se opone

radicalmente a la realidad encarnada de la sexualidad humana tanto como al carácter fructífero de la mujer.

Además de degradar a las mujeres hasta el nivel del ser-en-sí, de la mera materia, el dualismo radical de Sartre crea una brecha imposible de salvar entre el Yo (el ser-para-sí) y el Otro. En una grotesca distorsión de la doctrina cristiana, el Otro aparece como una especie de pecado original del Yo. Como Sartre manifiesta en *El ser y la nada*, «mi pecado original es la existencia del Otro»[273]. Desde el punto de vista de la consciencia, el Otro no es otro sujeto, sino un objeto, equivalente al ser-en-sí. De este modo, el amor, entendido en la concepción tradicional como *intersubjetividad*, se hace imposible. Así, Sartre argumenta que el amor esclaviza al otro[274]. En realidad, el amor no es en absoluto amor. Es sadismo o masoquismo. Al desear poseer al otro, lo que en realidad hace el «amante» es desempeñar el papel del sádico. En sentido inverso, al desear ser poseído por el Otro en realidad el «amante» desempeña el papel del masoquista. Por lo tanto, «el amor está siempre bajo la amenaza de oscilar entre el sadismo y el masoquismo»[275].

En una conferencia pronunciada en 1975, titulada «Participación o alienación», el más gentil de los críticos filosóficos, Karol Wojtyla, subrayó que «el análisis que Sartre hace de la consciencia le lleva a concluir que el sujeto está cerrado en relación a otros»[276]. Gabriel Marcel, un existencialista católico, habla de la necesidad de una «humildad ontológica» como correctivo a la consciencia sin amor de Sartre. Pero no somos autónomos. Una suposición tal se basa en la soberbia y es incompatible con la humildad que necesitamos para reconocer quiénes somos en realidad. «El amor se mueve en un terreno», escribe Marcel, «que no es ni el del yo ni el del otro en cuanto otro; yo lo llamo el Vos». Es «una realidad en lo más profundo de mi ser que es más verdaderamente yo que yo mismo. Me parece que el amor como la ruptura de la tensión entre el yo y el otro es lo que podríamos llamar el dato ontológico esencial»[277].

Al aislar la consciencia del ser-en-sí de cualquier otra cosa, Sartre lo que buscaba era la libertad absoluta para sí mismo. Pero éste es un objetivo inalcanzable para los seres humanos finitos. Un sencillo ejemplo es bien ilustrativo de este punto. Sartre era un bebedor compulsivo que a menudo terminaba sus noches consumiendo una gran cantidad de alcohol. Llegó un momento en que su médico le ordenó que lo dejase, a lo que Sartre

consintió mansamente. Ni su cuerpo ni su médico eran indiferentes a ese vicio[278]. Los actos libremente elegidos sí que tienen repercusiones, y a veces esas repercusiones llegan a anular la misma libertad que dio lugar a ellas. La naturaleza mal utilizada es la naturaleza en rebeldía, una rebeldía en la que la libertad es la primera víctima.

Pero la libertad absoluta tampoco es algo fácil de sobrellevar. A lo largo de toda su vida, Sartre se sintió acosado por lo que él llamaba el «Espíritu de lo Sagrado». Pero al final, según nos dice al término de su autobiografía, «conseguí atrapar al Espíritu de lo Sagrado en las mazmorras y lo eché fuera. El ateísmo es una empresa cruel y a largo plazo: considero que he sido capaz de recorrer su camino hasta el final»[279]. En cierto sentido lo hizo, porque como él mismo señala, sin Dios no cabe perdón para los pecados personales. Por eso, el ateo vive con el peso de saber que sus pecados son «absolutamente irreparables»[280].

Estar solo en un universo sin Dios, sin una naturaleza, sin guía y sin esperanza, es una tortura. «La vida es absurda», concluye Sartre, y «el hombre es una pasión inútil». Es más, la vida es algo brutal. Aún así, Sartre insiste en que debemos hacer algo de nosotros mismos, aunque ese algo sea prácticamente nada. Pero la nada no puede satisfacer nuestras ansias más profundas. Ansiamos el ser, no el no ser. A este respecto, no es sorprendente descubrir a Sartre diciéndonos: «Estuve ebrio de muerte porque me desagradaba la vida»[281]. Tampoco puede sorprendernos en absoluto, como el mismo Sartre confiesa, que el sexo le preocupase mucho más que la filosofía[282].

¿En qué podía acabar convirtiéndose Sartre, el existencialista ateo? ¿Qué podía hacer de sí mismo, si cualquier cosa que hiciese en último término carecía de sentido? No quería verse absorbido por la «obscena pasta» de la materia y convertirse en una simple «cosa-en-sí». Tampoco quería involucrarse en relaciones con otras personas, pues, según su filosofía, esos otros se sentirían impelidos a convertirle en objeto para su propio uso individual. Aún menos quería seguir siendo una entidad indeterminada, intentando encontrar un significado pero flotando sin rumbo a través del cosmos, a la espera de su inevitable extinción. ¿Qué es lo que queda? La respuesta es la simple expresión que encontramos inscrita en el título de la historia de su vida: *Las palabras*.

Sartre llega a la conclusión de que debía escribir para ser «perdonado por estar vivo»[283]. Sin embargo, al encontrar su refugio en las palabras abstractas debía negar el significado de su cuerpo, de su realidad encarnada, e igualmente las relaciones vitales que podría haber cultivado con otros. «La suerte me hizo hombre», afirma. «La generosidad me convertirá en libro»[284]. Por lo tanto, escaparía de la miseria de sí mismo escribiendo sobre sí mismo en un libro, como un acto de desesperada autocreación que contrarrestase su nihilismo autodestructivo. Aun así, el mismo Sartre parecía ser consciente de la inutilidad de su acto: «El espejo me dijo lo que siempre había sabido: que era terriblemente ordinario. Nunca he conseguido superar eso»[285].

La brecha que Sartre crea entre su propio plano de conciencia y el mundo exterior es tan amplia que es imposible de salvar, dejándole en una completa soledad y en un completo antagonismo hacia cualquier otra cosa. El modo fundamental de todas las relaciones humanas, para Sartre, resulta, así, ser el conflicto. Como afirma a través de su personaje Garcin en su obra de teatro *A puerta cerrada*, «el infierno son los demás» (*L'Enfer c'est les autres*).

En su libro *The Gods of Atheism* [Los dioses del ateísmo], el padre Vincent Miceli llega a la conclusión de que «la filosofía de Sartre conduce lógica y directamente a la desesperación y al suicidio [...] Su mundo ateo es un reino de la nada que se desliza hacia la oscuridad intelectual, convulso por el odio espiritual y habitado por personas que maldicen a Dios y que se destruyen las unas a las otras en un intento vano de hacerse con un trono vacío»[286].No es una exageración: es la consecuencia inevitable del pensamiento de Sartre, que es congruente con la actual Cultura de la Muerte.

Pero nadie, ni siquiera su mismo autor, puede vivir con una filosofía tan desoladora, ni esa filosofía puede aportar paz alguna. En la última página de *Las palabras*, nos deja con una afirmación paradójica: «Dependo únicamente de los que dependen únicamente de Dios, y no creo en Dios»[287]. La filosofía de Sartre es internamente contradictoria, porque acaba revelándose como una especie de parásito que vive de esa misma realidad que desprecia y rechaza. El hecho de que pudiese darse cuenta de ello, aunque fuese de forma muy atenuada, nos da un atisbo de esperanza.

Cuando la propia filosofía es algo tan ajeno a la vida que se revela insatisfactoria, insalubre e imposible de vivir, no podemos sino concluir que es irreal. La filosofía de Sartre, que confronta la consciencia de sí mismo con la condición de ser Otro que tiene todo lo demás, es la fórmula de la condenación y la desesperación. Es una filosofía que concibe de forma radicalmente errada el propio ser como algo esencialmente carente de padres y de hijos, pretendiendo así liberarlo. Pero, a falta de una naturaleza humana que perdure a través del tiempo, no hay nada sobre lo que apoyarse, no hay corazón para ser llenado de gozo, no hay amor que pueda darse a otro. El «ser-para-sí» de Sartre se forma en una burbuja. Y como sucede con cualquier burbuja —que no tiene corazón, sino sólo una precaria película que conforma su textura exterior—, su futuro no es la vida sino la muerte.

Simone de Beauvoir

Corría el año 1972. Margaret Simons, una estadounidense que a sus veintiséis años estudia un postgrado en Filosofía, está escribiendo su tesis sobre una obra que hizo época: *El segundo sexo*. Acaba de ganar una beca del Gobierno francés que le da derecho a trabajar con su autora, Simone de Beauvoir. La emocionada doctoranda ha vendido su traje de secretaria, su coche y sus libros para poder pagarse el viaje a Francia, para poder hacer su «peregrinación», como ella lo llamaba.

Tras llegar a París, llama por teléfono a su respetada mentora y concierta una cita. De entrada, le chocan los bruscos modales de De Beauvoir y su poca paciencia con el imperfecto francés de su interlocutora. Su encuentro será decepcionante. A Simons le supuso un fuerte «impacto» encontrarse con una De Beauvoir en el ecuador de los sesenta años y con un «aspecto viejo y arrugado», pero con los labios y las uñas pintadas de rojo brillante. ¿Se trataba acaso de impropias concesiones a la cultura burguesa?

Durante la entrevista, Simone de Beauvoir enlazaba un cigarro con otro, echando repetidamente el humo a la cara de su *protégé* mientras ésta luchaba a brazo partido con su francés para hacerle preguntas. Como activista feminista, Simons estaba profundamente comprometida con las teorías del feminismo, pero también con los valores «naturales». El hecho de que De Beauvoir fumase le resultó decepcionante, aparte de molesto. Cuando preguntó a su heroína cuáles eran las influencias de su libro, la autora se inclinó sobre ella con gesto dramático y le conminó a recordar que «la única influencia importante en *El segundo sexo* fue *El ser y la nada*, de Jean-Paul Sartre»[288].

Fue una revelación desilusionante y molesta. ¿Cómo podía esa mujer supuestamente fuerte e «independiente» reconocer tan ligeramente y a una

extraña no sólo una pasividad antifeminista, sino una pasividad abandonada al varón? «Esperaba», escribió posteriormente, «que en cuanto feminista no consideraría su trabajo filosófico como algo simplemente derivado de Sartre. No estaba preparada para la rotundidad de su respuesta. Me resultaba imposible verla en un papel pasivo, como una simple seguidora de Sartre»[289].

A Simone de Beauvoir la rodea una cierta mitología que la presenta como pensadora independiente, portavoz de las mujeres y abogada de la libertad. Pero en realidad no es ninguna de esas cosas. El núcleo de su filosofía es sartreano; en absoluto habla en nombre de todas las mujeres; y el tipo de libertad que apoya no incluye, por ejemplo, la libertad para contraer matrimonio y para criar a los propios hijos. La conocida frase de De Beauvoir «no se nace, sino que se hace mujer», tiene un curioso paralelismo con la brecha entre su vida y su fama. Su fama no se sigue lógicamente ni de forma coherente de su vida y sus escritos. Es más bien un decorado con escasa afinidad con su génesis evidente.

La deuda de De Beauvoir con Sartre es, por tanto, inmensa. Ella misma se refiere a la persona con la que compartió su vida durante cincuenta años como «mi pequeño absoluto»[290]. Afirma que la existencia de Sartre era para ella suficiente para justificar el mundo. An te estos ditirambos, un crítico considera que con ello «lo que en realidad Simone de Beauvoir está diciendo es: Dios ha muerto, larga vida a Sartre»[291]. Otro crítico ha subrayado que, para De Beauvoir, Sartre era Dios[292].

La filosofía existencialista de Sartre proporciona el esqueleto axial a *El segundo sexo*. Cuando De Beauvoir anuncia en la introducción que «nuestra perspectiva es la de ética existencialista»[293], se refiere a la filosofía que Sartre expresa en *El ser y la nada*. Donde Sartre emplea los términos «ser-en-sí» (la materia bruta) y «ser-para-sí» (la consciencia) como sus categorías filosóficas fundamentales, De Beauvoir prefiere utilizar «inmanencia» y «trascendencia». «Cada vez que la trascendencia retrocede a la inmanencia, es el estancamiento», escribe, «es la degradación de la existencia que cae en el *en-soi* [el ser-en-sí], la vida animal de la sujeción a unas condiciones dadas, y de la reducción de la libertada a la constricción y la contingencia»[294]. Si su tratado sobre la mujer hubiese seguido por esta vena abstracta, habría sido una réplica de *El ser y la nada*. Lo que da a *El segundo sexo* su atractivo para el público

es que la autora relaciona la «trascendencia» (con su libertad, su actividad y su inefabilidad) con el *hombre*, y la «inmanencia» (con sus constricciones, su inmovilidad y su condición de objeto) con las *mujeres*.

En total coincidencia con Sartre, De Beauvoir sostiene que los seres humanos son, en lo más profundo, *nada*. Pero esta «nada» es equivalente a su libertad y, por tanto, es la base de su obligación de trascenderse a sí mismos. Los seres humanos, sin embargo, se muestran remisos a aceptar la responsabilidad (y la angustia) que deriva de su *nada*. De ahí que vivan vidas falsas, temerosos de ser ellos mismos. Cuando eligen esta falta de autenticidad son culpables de «mala fe». Cuando esa falta de autenticidad se les impone desde fuera están «oprimidos». Para liberarse de la falta de autenticidad, la persona debe actuar libremente y trascender su nada. «Un ser que existe no es nada más que lo que hace», afirma De Beauvoir. «Lo posible no se extiende más allá de lo real, la esencia no precede a la existencia: en su pura subjetividad, el ser humano *no es nada*. Se le mide por sus actos»[295].

Con una fuerza que no decae en todo su largo y tedioso libro, De Beauvoir sostiene que el hombre está asociado con la trascendencia, mientras que la mujer está atrapada en la inmanencia (en cuanto a ama de casa, madre, sirvienta, etc.). «He aquí el lote de la mujer en el patriarcado»[296]. Los hombres son como mínimo parcialmente responsables de la inmanencia de la mujer, porque la consideran específicamente como el Otro. Para De Beauvoir, en cierto modo es inevitable que los hombres consideren a las mujeres como el Otro (y por lo tanto, como el «segundo sexo»). Por eso afirma que «no existe grupo alguno que se conciba a sí mismo como el Uno, sin que a la vez conciba al Otro contra él mismo»[297].

En este punto, De Beauvoir ignora llanamente la importancia fundamental del «prójimo» en la tradición cristiana. Dios manda a sus discípulos «amar a su prójimo», lo cual parte de no considerarlos con el despego con que el Uno ve al Otro. También ignora totalmente el hecho puro y simple de que, en multitud de ocasiones, hombres y mujeres verdaderamente se aman unos a otros y no se engloban en categorías colectivas abstractas. De Beauvoir parece más dispuesta a reiterar el existencialismo de Sartre que a entender el variado y complejo drama que se da en la realidad entre los sexos. Se muestra tan deslumbrada por el existencialismo sartreano que no reconoce el realismo social.

De acuerdo con este particular punto de vista, los hombres gozan de la trascendencia, mientras que las mujeres están atrapadas en la inmanencia. De este modo, el hombre se convierte en el modelo de la mujer «moderna» e «independiente». Y así, «la «mujer moderna» acepta los valores masculinos: se enorgullece de pensar, actuar, trabajar, crear, en los mismos términos que el hombre: en lugar de optar por despreciarlo, se declara su igual»[298]. Sería más lógico acusar a De Beauvoir de sentar las bases para el «sexismo masculino» que de proporcionar una hoja de ruta para la liberación de la mujer.

Es incluso más paradójico que De Beauvoir invite a las mujeres a una suerte de desprecio hacia ellas mismas. Ése es el inevitable resultado de su casi servil adherencia a la filosofía de Sartre. En *El ser y la nada* Sartre escribe sobre la «viscosidad» del ser-en-sí y sobre la amenaza que supone para el ser-para-sí. «La viscosidad es la venganza del ser-en-sí. Una venganza asquerosamente dulce, femenina [...] una acción blanda, una succión húmeda y femenina»[299]. En este pasaje Sartre asocia lo femenino con todo lo que puede amenazar con absorber la trascendencia y degradarla a una simple existencia «viscosa». «Resulta bastante obvio», escribe Moira Gatens: «[...]en los escritos de De Beauvoir, para que las mujeres se hagan verdaderamente humanas deben aspirar a las cualidades masculinas»[300].

«*El segundo sexo*», según propone William Barrett, «es en realidad una rebelón contra el ser femenino»[301]. Esa rebelión no conoce paralelo ni descanso. «La maternidad condena a la mujer a una existencia sedentaria», nos dice De Beauvoir, «y así es natural que ella permanezca junto al hogar mientras que el hombre caza, pesca y hace la guerra»[302]. La maternidad es «una función femenina, casi im posible de llevar a cabo en libertad completa»[303]. «Su cuerpo entero es una fuente de vergüenza»[304]. «A sus ojos le parece algo enfermo; es la enfermedad»[305]. La mujer es la víctima de su «esclavitud menstrual»[306]. De Beauvoir afirma, con el desapego emocional del médico, que «las glándulas mamarias, que se desarrollan en la pubertad, no juegan papel alguno en la economía individual de la mujer: pueden ser amputadas en cualquier momento de la vida»[307]. Las mujeres que disfrutan con el hecho de ser madres «no son tanto madres como organismos fértiles, como aves con una alta producción de huevos, que parecen más que dispuestas a sacrificar su libertad de acción a favor del funcionamiento de su carne»[308]. La mujer embarazada «siente la inmanencia de su cuerpo [...] que se vuelve contra sí mismo en la náusea y

en la incomodidad»[309]. Es un ser humano degradado y el hazmerreír de todos.

> Encadenada por la naturaleza, la mujer es planta y animal, una masa de hormonas, una incubadora, un huevo; causa horror a los niños que están orgullosos de sus cuerpos jóvenes y firmes, y hace que los jóvenes se estremezcan con desprecio por el hecho de que ella sea un ser humano, un individuo consciente y libre, que se ha convertido en el instrumento pasivo de la vida.[310]

Claramente, el existencialismo que De Beauvoir toma de Sartre desprecia a la mujer porque considera que su feminidad supone una esclavitud del ser-en-sí. Más en concreto, la retrata como un ser víctima de su propia biología e inmovilizado por las expectativas de su sociedad burguesa. Los enseres de la casa se hacen asfixiantes: «hornos brillantes, ropas limpias y frescas, cobre brillante, muebles limpios» no proporcionan ninguna «huida de la inmanencia y sólo una mínima afirmación de la individualidad»[311]. Las labores domésticas son comparables con la futilidad de Sísifo: «La batalla contra el polvo y la suciedad nunca puede ganarse»[312].

Pero su filosofía es más horrible que cualquier cosa que a ella le causase horror. Ella misma admitía que era una *nada* con miedo de todo, aspirando a un ideal masculino, a pesar de su expresada creencia en que los hombres siempre han considerado a las mujeres como el Otro que debe ser oprimido. Eso es lo que queda de su filosofía si se le quita todo su adorno, si se le priva de toda la mitología y mistificación feminista. Sus características esenciales son el vacío y la desesperación. ¿Cómo puede sorprendernos entonces que fuese una persona tan infeliz? Deirdre Bair, ganadora del National Book Award, nos cuenta en su extensa biografía de De Beauvoir que era una bebedora, que fumaba en exceso, que experimentó las drogas, que intentó suicidarse, que sufría episodios de depresión y que estaba obsesionada con la muerte. Incluso mientras trabajaba en su «obra maestra», *El segundo sexo*, según Bair, De Beauvoir «engullía píldoras, alcohol y cualquier otra cosa que le pudiese dar energía para otro rato de escritura»[313].

La filósofa política Jean Bethke-Elshtain ha llegado a la conclusión de que De Beauvoir estaba aquejada del mal «del que cree que ha encontrado el gusano en la manzana cuando lo que en realidad ha hecho ha sido olvidarse de la manzana para prestar atención sólo al gusano»[314].

Debemos concluir, por tanto, que De Beauvoir no fue la pensadora «independiente» que su equivocado público creía que era. Tampoco hablaba en nombre de todas las mujeres: desde luego, no en nombre de aquellas que valoran su feminidad. Y, desde luego, no fue en absoluto una defensora de la libertad, a pesar de su pose. Pero aún así, y a pesar de la naturaleza absolutamente derivada de su pensamiento, su desprecio sartreano de la maternidad hizo a De Beauvoir una abogada incansable de la libertad para asegurar el «derecho» al aborto. Fue la primera presidenta de Choisir (Elegir), una organización proabortista de Francia. Con frecuencia permitió que se realizasen abortos ilegales en su apartamento, en casos en los que aparentemente las mujeres no tenían otra elección, y contribuyó a propiciar la legalización del aborto en su país[315]. Sin embargo, no era «pro elección» cuando se trataba de defender la libertad de comprometerse en otras cuestiones de más trascendencia vital, como por ejemplo la elección de las mujeres que optan por criar a sus propios hijos en su propia casa. Como dijo a Betty Friedan en una entrevista: «Debería estar prohibido que las mujeres se queden en casa para criar a sus hijos. Esa opción no debe estar a disposición de las mujeres, precisamente porque, si lo está, la elegirán demasiadas»[316].

Al igual que sucede con las ideas de muchos liberadores modernos de ese corte, tras esa afirmación hay más que un toque de autoritarismo. Si estuviese en su mano, la «campeona» de la libertad con gusto privaría a la inmensa mayoría de las mujeres de su amada libertad. «Mientras la familia, el mito de la familia, el mito de la maternidad y el instinto maternal no sean destruidos», seguía diciendo, «las mujeres seguirán estando oprimidas»[317]. Sin embargo, la misma De Beauvoir permitió a Sartre que la oprimiese y explotase sin piedad. En su conocido estudio *Intelectuales*, Paul Johnson afirma: «En todo lo esencial Sartre la trató [a De Beauvoir] no mejor que Rousseau a su Thérése; peor incluso, porque él le fue notoriamente infiel. En los anales de la literatura hay pocos casos más sangrantes de explotación de una mujer a manos de un hombre»[318].

Resulta también sorprendente que alguien cuya filosofía aparentemente se apoya en la libertad del individuo se manifestase políticamente a favor de la coacción de las masas. De Beauvoir editaba la revista marxista *Les Temps Modernes* mientras preparaba *El segundo sexo*. Su aprecio por la política comunista venía de antiguo. Compartió el entusiasmo de Sartre por Mao Tse-tung durante los años setenta. Pero De Beauvoir debe darse

cuenta, escribe Christina Hoff Sommers, de que la sociedad que concibe «requeriría una legión de Grandes Hermanas a las que el Estado confiriera el poder de prohibir a cualquier mujer que quisiese casarse y quedarse en casa con sus hijos llevar a cabo sus planes»[319].

La crítica del feminismo radical que hace Sommers en *Who Stole Feminism?* [¿Quién usurpó el feminismo?] lleva el instructivo subtítulo *Women who Nave betrayed women* [Mujeres que han traicionado a las mujeres]. El «feminismo» de De Beauvoir es una traición a las mujeres. Como Jean-Jacques Rousseau, que quería «obligar al pueblo a ser libre», De Beauvoir quiere hacer lo mismo con las mujeres. Pero la libertad que concibe no es en absoluto libertad. Es una privación de su naturaleza acompañada por un abandono a su nada.

A Freud se le ha vilipendiado por afirmar que la anatomía de la mujer es su destino. Sin embargo, su epíteto contiene una pizca de verdad. La condición de hombre y la de mujer no son cualidades accidentales, son aspectos esenciales de la naturaleza humana. Si hemos de ser realistas, debemos reconocer que nuestro sexo, varón o hembra, es parte de nuestro mismo ser. Por lo tanto, la anatomía de la mujer puede obviarse en la conformación de su destino. Una mujer consigue alcanzar su verdadera libertad a través de su feminidad, no a partir de ella, del mismo modo que un hombre llega a su verdadera libertad a través de su masculinidad, no huyendo de ella. De todos nosotros puede decirse que «nuestra densidad es nuestro destino».

Reducir a las mujeres a su supuesta nada existencial, como hace De Beauvoir, y luego llamarlas a ser libres es la traición más insidiosa y absoluta que jamás se ha perpetrado contra el sexo femenino. El hecho histórico de que De Beauvoir sea generalmente reconocida como la matriarca intelectual del feminismo contemporáneo es bien expresivo de lo amplia que puede ser la brecha que separa la celebridad del sentido común, la popularidad de la prudencia, la fama de la verdadera sabiduría. De Beauvoir presentó al mundo una radiante imagen de la mujer «moderna e independiente». Pero es una imagen y nada más. Y el precio de adoptar esta imagen es abandonar la propia realidad.

Con todo lo importante que es el papel de Sartre en la conformación de la filosofía existencial de De Beauvoir, no debemos perder de vista el papel

que jugó su niñez para predisponerla a aceptar el oscuro existencialismo de su mentor. De Beauvoir confiesa que sus más tempranos recuerdos estaban tan íntimamente unidos al color negro, que a lo largo de toda su vida, cuando le venían espontáneamente a la mente recuerdos de su infancia, solía tener la sensación de ahogarse en una nube negra[320]. La primera de sus obras autobiográficas, *Memorias de una joven formal*, nos proporciona mucha información sobre los primeros veinte años de su vida.

El padre de De Beauvoir fue ateo hasta el día de su muerte, incluso en ese momento se negó a ver un sacerdote. Simone admiraba enormemente a su padre, y le llenó de alegría que le dijese que «pensaba como un hombre». Al mismo tiempo, se lamentaba de que nunca la besó ni la sentó sobre sus rodillas. Su madre era una ferviente católica. Pero Simone la veía atada a una ronda incesante de labores domésticas, sometida a su papel burgués de esposa y madre, y totalmente esclavizada en lo más íntimo. Simone nos cuenta que amó mucho a su madre hasta los doce o trece años, pero que a partir de ese momento se empezó a enfriar su amor por ella. Detestaba su piadoso catolicismo y sus obligaciones burguesas. Para cuando cumplió los quince años, Simone se identificaba a sí misma como atea. Consideraba el matrimonio de sus padres como una desunión, en la que efectivamente el padre representaba la «trascendencia» y la madre la «inmanencia». El amor y el matrimonio, a sus ojos, eran esencialmente incompatibles.

Simone adscribió un significado filosófico a la ruptura que observaba en el matrimonio de sus padres, y llegó a la conclusión de que «la santidad y la inteligencia pertenecían a dos esferas bien distintas 1...] Así que aparté a Dios de la vida y del mundo. Esa decisión acabó teniendo una gran influencia en mi futuro desarrollo»[321].

Paradójicamente, no denota inteligencia suponer que la santidad y la inteligencia se excluyen mutuamente. Ni se puede justificar de forma empírica. Hay innumerables seres humanos que encarnan ambos rasgos. La dicotomía que hace De Beauvoir, aunque puede que la experimentase en el matrimonio de sus padres, no puede extenderse a toda la raza humana. Aquí se pone de manifiesto que De Beauvoir no es en realidad una buena filósofa, sino que, paradójicamente, permite que las circunstancias que la rodean conformen su pensamiento. De hecho, era absolutamente lo contrario de lo que pretendía ser. Es más, es un ejemplo de lo mismo que

denuncia. «*El segundo sexo*, a pesar de su aire de objetividad, es un trabajo profundamente personal», como afirma un crítico[322]. Y es «personal» en el sentido de que no es filosófico, es decir, no es universal, no es válido para todas las mujeres.

Los escritos de De Beauvoir reflejan continuamente sus radicales dicotomías: santidad e inteligencia, inmanencia y trascendencia, en-sí y para-sí, el Yo y el Otro, la biología y la cultura, hombres y mujeres. Y aparte de su tendencia a ver las cosas de forma simplista, en blanco y negro, está su proclividad a enfrentar estas categorías. Como hemos visto en otros personajes, por lo que hace a las categorías definitivas de *muerte* y *vida*, manifiesta una perturbadora inclinación a defender a aquélla por encima de ésta. Esta característica aparece una y otra vez en sus novelas. En *El segundo sexo* habla del guerrero que goza de su alto cometido de matar, en contraste con la mujer que es privada de tal gloria:

> La peor maldición que nunca recayó sobre la mujer fue su exclusión de las artes de la guerra. Porque no es en dar la vida sino en arriesgarla donde el hombre se levanta sobre el animal; por eso la superioridad le ha sido conferida no al sexo que trae la vida, sino al que mata.[323]

Al afirmar llanamente que el matar masculino es superior al cuidar femenino, De Beauvoir da la receta para una Cultura de la Muerte. «¿Por qué otorgar un valor superior a matar?», se pregunta una asombrada feminista[324]. Para De Beauvoir, matar representa la acción y la trascendencia, que son superiores a los modos de la pasividad y la inmanencia. De Beauvoir, desafortunadamente, permanece atrapada en su existencialismo ateo, en sus categorías abstractas que no reflejan ni la realidad ni la vida, sino los vacíos gemelos de la ausencia de Dios y de la ausencia de humanidad[325]. Si Dios no existe y el hombre es esencialmente nada, ¿puede existir posibilidad alguna de que el uso consciente de la libertad, operando en este doble vacío, pueda producir nada en absoluto, por no hablar de nada significativo? Todo lo que surja de esos orígenes estériles y vacíos será equivalente a una Cultura de la Muerte. La filosofía de De Beauvoir sitúa de forma inevitable a la Cultura de la Muerte en un plano superior a la Cultura de la Vida, porque considera de forma errada que el amor y la vida son a la vez no creativos e inertes.

QUINTA PARTE

Los buscadores de placer

DONALD DE MARCO

Sigmund Freud

En un momento especialmente crucial de su vida, Sigmund Freud (1856-1939) escribió una carta a un amigo en la que expresaba su deseo de convertirse en filósofo: «De joven no ansiaba nada más que conocimiento filosófico, y ahora estoy encaminándome a satisfacer esa ansia abandonando la medicina por la psicología»[326].

En cierto sentido, su filosofía era bien sencilla y puede condensarse adecuadamente en la máxima: «Al conocimiento por la ciencia». Pero esto no es propiamente una filosofía: es más bien reducir la filosofía a materialismo científico. En el caso de Freud, se trataba de *psicologismo*. En otro sentido, era una filosofía compleja. Freud admitía su deuda con Schopenhauer y Nieztsche por su reconocimiento del elemento irracional del hombre. Sin embargo, nunca llegó a ser capaz de armonizar estos dos elementos tan dispares —la razón y lo irracional— en su filosofía. Se mantuvo ambivalente sobre la cuestión de si el conocimiento que adquirimos a través de un examen puramente científico del hombre puede ser utilizado para dominar su irracionalidad fundamental, de modo que las necesidades del individuo puedan armonizarse con las de la sociedad.

Freud era un científico. Pero la ciencia no era bastante por sí sola para satisfacer sus ambiciones personales. Quería ser más que un científico, quería ser un revolucionario: «*Acheronta movebo*» (Moveré el infierno entero). De este modo añadió a sus hallazgos científicos una mitología que asegurase que su visión global del hombre le confiriese la inmortalidad histórica. Pero la filosofía que legó al mundo, en la que se combinan dos elementos radicalmente incompatibles y enfrentados, si se analiza en profundidad se revela como incoherente. Por una parte promete la libertad, pero por otra es virtual garantía del caos. Pretende entender al hombre, pero de hecho lo reduce a simple neuroanatomía.

Desde el punto de vista de la historia de Occidente, Freud es sin lugar a dudas uno de los mayores revolucionarios intelectuales. Se vio a sí mismo como el impulsor de la Tercera Revolución Intelectual y se propuso «reventar la venenosa burbuja de la soberbia del hombre». Esta soberbia (que los griegos denominaban *hubris*) ya había quedado gravemente herida tras las dos revoluciones intelectuales anteriores. Como consecuencia de la revolución copernicana en las matemáticas y la astronomía, el hombre ya no podía considerar su morada terrena como el centro del universo: ésta fue una revolución *cosmológica*. Después de Darwin, el hombre ya no podía considerar que no tenía parentesco alguno con los animales irracionales: ésta fue una revolución *biológica*. Freud dejó al descubierto el inconsciente del hombre y puso de manifiesto sus poderosos impulsos irracionales, eliminando así la ilusión del autodominio. Ésta fue una revolución *psicológica*.

Para Freud, a medida que la ciencia avanzaba, el hombre disminuía. Conforme la ciencia desplazaba a la religión, el sentido y la moralidad comenzaban a disolverse. El proceso por el que el ser humano aprendía más y más cosas desagradables con respecto a sí mismo a través de la ciencia no hacía sino humillarle. La Tercera Revolución no parecía depararle beneficio alguno. El hombre no disfrutaba con el nuevo estatus que el conocimiento científico le había preparado. Su descontento se iba acrecentando, aunque encontraba consuelo en la consideración de que no estaba sino despojándose de meras ilusiones sobre sí mismo.

La filosofía de Freud tiene tres características fundamentales que requieren ser examinadas en profundidad. Cada una de ellas representa un alejamiento de la realidad y, por lo tanto, de una experiencia auténtica de la vida. Sus características *reduccionistas*, *irracionales* y *míticas* no pueden ser integradas en un todo coherente. Como tales, tienden a debilitar y a descomponer al ser humano, haciéndole más débil ante las fuerzas del desaliento y la muerte.

1. *Reduccionistas*. Jacques Maritain lo expresa de forma rotunda: «Toda la filosofía freudiana descansa sobre el prejuicio de una negación radical de la espiritualidad y la libertad»[327]. Freud, por tanto, no hizo más que seguir el patrón del materialismo moderno, aceptando tanto sus premisas reduccionistas como sus reduccionistas conclusiones. De este modo, elaboró una visión truncada e irreal de los seres humanos. Por ejemplo, su

negación gratuita y acientífica de la dimensión espiritual del hombre hace que le resulte imposible explicar actividades universales tales como el arte, la moralidad o la religión. Freud, en efecto, redujo el mundo del hombre y todos sus actos específicamente humanos a simple materia prima para el materialismo científico. Al tiempo que sus exploraciones del inconsciente y su consiguiente desarrollo del método psicoanalítico le aseguraron la fama como eminente conocedor de la mente, concebía el inconsciente como nada más que un «caldero burbujeante», como un infierno interior lleno de monstruos reprimidos. Con esta simplificación, separó el inconsciente de la vida de la razón y del espíritu, reduciéndolo así al nivel de los instintos primitivos o, como afirma Maritain, «a una especie de pura bestialidad agazapada en las profundidades del ser del hombre»[328].

De este modo, el método que Freud empleó para tratar cualquier realidad espiritual es *reduccionista*; es decir, reduce esas realidades al plano de lo material, donde sólo pueden ser analizadas empíricamente. En consecuencia, Freud se encuentra a sí mismo en la posición imposible de intentar explicar lo más elevado apelando únicamente a lo más bajo. Pero ¿es razonable intentar explicar las motivaciones que tuvo Beethoven para componer su Novena Sinfonía sólo a partir de lo que una ciencia definida de modo materialista puede examinar empíricamente? Lo espiritual no puede ser explicado por lo material, aunque pueda tener una cierta relación con él.

Para Freud, lo espiritual no podía ser real. Por lo tanto, toda creencia espiritual debía tener causas materiales. Por ejemplo, Freud propugna que la noción de Dios es simplemente la proyección hacia el cielo de la imagen del padre. Argumenta de forma teórica que el niño considera originalmente que su padre es omnipotente. Cuando el niño madura y descubre que su padre no tiene carácter divino, retiene sin embargo la imagen mental de un padre omnipotente, esto es, de un Dios. Su creencia en Dios persiste, si bien desplazada de un ser real a otro imaginario.

Por utilizar otro ejemplo: Freud afirma que la Sagrada Comunión es una ceremonia primitiva, cuyo origen se remonta a la época en que se practicaban ceremonias de canibalismo. Por tanto, recibir el sacramento de la Sagrada Comunión no es más que lo que él llama una «introyección oral». Siguiendo en esta línea, los discípulos de Freud han enseñado que las experiencias místicas de los santos son el resultado de frustraciones

sexuales, que rezar el rosario es un modo inconsciente de masturbación, etcétera.

Por supuesto, debemos reconocer que Freud era como mínimo coherente consigo mismo. Habiendo rechazado todo orden espiritual, para él resultaba lógico explicar el arte, la moralidad y la religión solamente en relación con el orden material. El gran padre del materialismo moderno, Thomas Hobbes, ya lo había hecho tres siglos antes, y Darwin había ofrecido al mundo su propio re duccionismo materialista en el siglo en que Freud nació. Las premisas materialistas únicamente pueden llevar a conclusiones materialistas.

El psiquiatra Karl Stern afirma que, de todas las afirmaciones reduccionistas de Freud, la más destacable es la siguiente: «La religión no es más que una neurosis obsesivo-compulsiva»[329]. Por supuesto, es innegable que algunas personas obsesivo-compulsivas son también religiosas. Pero de aquí no se sigue lógicamente que todas las personas religiosas sufran de esta anormalidad. No podemos llegar a la conclusión de que todas las personas que están enfermas deben tener fiebre a partir del hecho de que todas las personas que tienen fiebre están enfermas. El grupo de los enfermos en general es mucho más amplio que el subgrupo de los enfermos que tienen fiebre. De igual modo, el rango de las personas religiosas es mucho más amplio que el subgrupo de las personas religiosas que resultan ser obsesivo-compulsivas. Equiparar ambos es un prejuicio a la vez que un reduccionismo. Paradójicamente, es también una conclusión acientífica.

Confinado al campo de lo material, Freud carecía de perspectiva para poder ver las cosas en su totalidad y, por tanto, para hacer un diagnóstico realista. No estaba en posición, por ejemplo, de decir: «Las personas cuya religiosidad viene ligada a su neurosis no experimentan la verdadera naturaleza de la religión y, por tanto, no se benefician apropiadamente de ella». Freud se limitó a reducir la religión a una neurosis, y cerró los ojos ante lo que se negaba a ver. Su método reduccionista le impidió aprehender lo que es una sana religión libre de adherencias neuróticas.

Freud también redujo la voluntad libre a simples impulsos instintivos, reduciendo en consecuencia la verdadera culpabilidad a simples «sentimientos de culpa». De ese modo perdió de vista toda noción de

responsabilidad moral, con lo que los vicios, al igual que las virtudes, se convirtieron simplemente en el resultado de la in teracción entre los instintos irracionales y otros determinantes psicológicos, y se situó en posición de explicar las agresiones humanas violentas, el odio y el mal, como algo simplemente corporal. De este modo, como Ernest Becker ha subrayado en su libro, galardonado con el Premio Pulitzer, *La negación de la muerte*, Freud consiguió «mantenerse fiel a su compromiso básico con la fisiología, la química y la biología y mantener su esperanza en una psicología reduccionista considerada como ciencia total y simple»[330]. Sin embargo, el precio de esta reducción fue perder de vista cualquier noción de una persona moral integrada. También trajo consigo una radical incapacidad para evitar el surgimiento de una Cultura de la Muerte. La idea de que es el mal el que elige al hombre es mucho más desesperanzadora que la de que el hombre es capaz de elegir libremente el mal, dado que en este último caso tiene un cierto grado de control, mientras que en aquél no tiene control alguno. Al liberar al hombre de la responsabilidad personal, Freud no liberó al hombre, sino que lo dejó inerme frente a sí mismo. Carecer radicalmente de libertad es un lastre más pesado que ser capaz de experimentar verdadera culpa.

2. *Irracionales*. Maritain ha criticado a Freud por contaminar su filosofía con «un odio profundo hacia la razón»[331]. No es el único que se pronuncia en este sentido. El psicoterapeuta Rollo May es igualmente crítico con respecto al excesivo énfasis que el psicoanálisis pone en lo «irracional»:

> ¿Acaso no es eso lo que siempre ha hecho el psicoanálisis, considerar que —seamos literalmente asesinos o no— siempre actuamos movidos por fuerzas «irracionales», demoníacas, dinámicas, procedentes dellado «oscuro» de la vida, del que hablaban Schopenhauer y Nieztsche tanto como Freud? Freud derribó al raciocinio del trono desde donde operaba como motivación de las acciones. Hagamos lo que hagamos, la irracionalidad tiene infinitamente más que decir que nuestras razones y justificaciones «racionales».[332]

Schopenhauer había visto en todas partes la pulsión ciega e instintiva de la vida. Nieztsche sintió su irresistible impulso en la voluntad de poder. Freud la redujo aún más y la situó en el centro primordial e instintivo del ser humano. No la llamó ni *vida* ni *voluntad*, sino Ello. Como tal, el Ello es una fuente de motivación, un impulso hacia el placer. Es inherentemente irracional, un instinto absolutamente ciego. Freud nos dice, en *Más allá del principio del placer* que, en cuanto instinto, es «un impulso inherente a la

vida orgánica orientado a restaurar un orden de cosas anterior»[333]. En otras palabras, es una tendencia de las cosas animadas a retornar a lo inanimado. Por lo tanto, el «objetivo de toda vida es la muerte»[334]. Freud definió el placer (incluido el sexual), ala manera de Schopenhauer como un fenómeno negativo, como la lucha por liberarse a sí mismo de la ausencia de placer o de la tensión. «Debo insistir», escribe Freud en referencia a la tensión sexual, «en que un sentimiento de tensión necesariamente implica una ausencia de placer»[335].

Pero más que liberar al Ello, lo que Freud afirma es que ese Ello primordial e irracionalmente impulsivo debe mantenerse bajo control. La civilización no puede existir a menos que se impongan restricciones al Ello, de modo que éste no lleve la sociedad a la ruina. El Superego, anteriormente entendido como consciencia, es el orden represivo que la sociedad, la religión, los padres y otros agentes racionales imponen al Ello. Estamos condicionados por tres «tiranos», explica Freud: el Ello, el Superego y el entorno. El papel del Ego es establecer un cierto equilibrio entre estas facciones enfrentadas. Pero el Ego es débil. A menudo no puede hacer más que reprimir sus conflictos más enconados, que en última instancia se transformarán en ansiedad neurótica.

Despersonalizado y privado de todo componente espiritual, el Ego se encuentra con que no le quedan energías propias. Es completamente pasivo, un simple jinete a lomos de su montura[336]. La cuestión a la que Freud se enfrenta es cómo puede la civilización, con sus evidentes necesidades de orden, armonía y bien común, conjugarse con el individuo y con las fuerzas irracionales que brotan del interior de cada individuo.

Freud escribió dos libros sobre esa materia, *El malestar de la cultura* y *El porvenir de una ilusión*. Son obras interesantes en lo que hace al modo en que expresan el dilema humano. Pero no arrojan luz alguna sobre la materia, ni dejan espacio a la esperanza. En su excelente estudio sobre Freud, *The mind of the moralist*, Philip Rieff afirma que «no aporta mensaje alguno» para el mundo moderno en el sentido de «ofrecer algo positivo y constructivo». «En Freud no pueden encontrarse ninguno de los consuelos de la filosofía ni ninguna de las esperanzas de la religión»[337].

La tesis principal de *El malestar en la cultura* es el irremediable antagonismo entre las exigencias del instinto (tal y como se asientan en

último término en el Ello) y las restricciones de la civilización. El individuo y la sociedad, el hombre y la realidad, la persona y el instinto están irremediablemente enfrentados. La vida se convierte así en una experiencia miserable. Como escribe Freud,

> El servicio que prestan los elementos que nos asisten en la lucha por la felicidad y en el intento por mantener a distancia la desolación es algo tan beneficioso que tanto los individuos como los pueblos les han ad judicado un lugar establecido en la economía de sus libidos[338]. [...] La vida tal y como se nos muestra es demasiado dura para nosotros; nos ocasiona demasiados dolores, demasiadas desilusiones y tareas imposibles. Para poder sobrellevarla, no podemos prescindir de medidas paliativas.[339]

Freud enumera la necesidad indispensable de «poderosas distracciones» para sacar luz de nuestra miseria, de «satisfacciones sustitutivas» para disminuirla y de «sustancias embriagadoras» para hacernos insensibles ante ella. El hombre es víctima de un impulso interno irracional, y vive en un entorno restrictivo y represivo. El resultado es la miseria. Pero el asunto es desconcertante. Si el hombre está dominado y acosado por la irracionalidad, ¿por qué habría de buscar una vida de orden racional? ¿Por qué habría de huir de las garras de lo irracional? La razón, para Freud, no es instintiva. ¿De dónde proviene? Éste es un enigma para el que el padre del psicoanálisis no tiene respuesta.

Dado el dilema del hombre y su necesidad de una variedad de ilusiones, es llamativo que Freud manifieste un rechazo tan acusado frente a esa ilusión a la que llama *religión*. En su libro *El porvenir de una ilusión*, Freud reconoce la posibilidad de que la eliminación de la religión conduzca al caos:

> Si a los hombres se les enseña que no existe un Dios omnipotente e infinitamente justo, un orden divino en el mundo y una vida futura, se sentirán eximidos de toda obligación de obedecer los preceptos de la civilización. Cada uno buscará, sin inhibición ni temor alguno, seguir sus instintos asociales y egoístas y afirmar su poder; el Caos, que hemos conjurado mediante muchos miles de años de civilización, volverá de nuevo.[340]

Freud parece olvidar por un momento que la religión no es simplemente una fuerza negativa, sino que ha jugado un papel fundamental en el desarrollo de la civilización. También parece olvidar que el caos no ha sido exactamente conjurado. Sin embargo, al asignar un papel central a lo irracional en el ser humano, al entretejerlo inseparablemente con el «instinto de muerte» y al percibir que toda restricción razonable es tiránica (aunque necesaria), no puede sorprendernos que no encuentre impulso

alguno hacia la esperanza. Aun así, insiste tozudamente en que la convicción de que la ciencia es capaz de dar lugar a un mundo sustancialmente mejor no es una ilusión, y en que lo que sí es una ilusión es el pensar que cualquier cosa distinta a la ciencia puede sernos de ayuda. Su comentario concluye simplemente así: «No, nuestra ciencia no es una ilusión. Lo que sería una ilusión es suponer que lo que la ciencia no puede darnos lo podremos conseguir en otra parte»[341].

3. *Míticas*. El intento de Freud por armonizarlo irracional con lo racional, y el materialismo con una filosofía omnicomprensiva, había dado lugar a un incoherente revoltijo de elementos imaginativos pero radicalmente incompatibles. Hacía falta algo para atar los muchos cabos sueltos en su pensamiento.

En una carta a su amigo suizo Oskar Pfister, Freud escribía: «Por cierto, ¿cómo puede ser que ninguno de los creyentes haya sido capaz de concebir el psicoanálisis, y que hayamos tenido que esperar a un judío sin Dios?». Según David Bakan en su obra *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* [Sigmund Freud y la tradición mística judía], Freud se concibe a sí mismo como un nuevo Legislador que sustituye a Moisés, el anterior Legislador. El nuevo debe derrocar al antiguo. Moisés nos trajo una ley que ata; Freud una ley que libera. «De este modo, desempeña el papel de un nuevo Moisés que baja de la montaña con una nueva Ley volcada en la libertad psicológica personal»[342]. El hombre religioso nació para ser salvado; el hombre psicológico, para el placer. Freud se veía a sí mismo no sólo como un liberador sexual, sino también, al identificarse a sí mismo con un mesías secular, como un nuevo Moisés: se veía a sí mismo con proporciones *míticas*.

Los grandes personajes a los que prácticamente idolatraba Freud eran Moisés, Edipo y Leonardo da Vinci. Resulta llamativo el hecho de que ninguno de ellos fuera científico empírico ni ateo. Representan personalidades de gran talla, caracteres de proporciones míticas.

Al tratar sobre el origen de la religión, Freud llegó a la conclusión de que su explicación se hallaría en algún acontecimiento de naturaleza no religiosa y lo encuentra en el asesinato del padre, que habría sentado las bases para el judaísmo y seguidamente para el cristianismo. En sus trabajos sobre la religión, y particularmente en *Moisés* y *el monoteísmo*, desarrolla

esta atrevida hipótesis, una hipótesis que, podríamos apuntar, carece del más mínimo atisbo de justificación científica. Como ha dicho el crítico literario George Steiner, es «un elemento mitológico que ocupa un lugar esencial como metáfora directriz de la visión agnóstica de Freud, paralela a la metáfora del pecado en la teología»[343]. Freud estaba proponiendo algo más que ciencia y filosofía. Estaba proponiendo una nueva religión, y él era su nuevo Moisés.

La fascinación de Freud por Moisés llega claramente al extremo de una intensa identificación. Cuando vio por primera vez el descomunal *Moisés* de Miguel Angel en su pequeña iglesia romana, San Pietro in Vincoli, se sintió desfallecer. Como el Moisés del Antiguo Testamento, Freud era, o al menos así se consideraba a sí mismo, un líder llamado a conducir a la humanidad a una tierra que mana leche y miel. A medida que alcanzó una posición cada vez más alabada y a la vez más controvertida, su identificación con Moisés se hizo más acusada. Incluso parece ser que estableció un paralelo entre el vagar por el desierto de Moisés y el progreso del movimiento psicoanalítico que él había puesto en marcha.

David Bakan desarrolla y documenta de forma convincente la tesis según la cual, al menos metafóricamente, Freud hizo un «pacto satánico» cuyo fruto fue el psicoanálisis. Poco después de cerrar el pacto, después de haber atravesado un período de improductividad y falta de ánimo, Freud escribió *La interpretación de los sueños* (1910), trabajo que siempre consideró su obra maestra. Al inicio del libro consignó el lema *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* (si los dioses del cielo no me son de utilidad, moveré el infierno entero)[344]. Bakan argumenta que para Freud era perfectamente lógico considerarse a sí mismo el diablo, dado que tanto él como el diablo eran los opuestos de Moisés. Cita una observación que Freud hizo en una ocasión a sus colegas: «¿Sabéis que soy el Diablo? Durante toda mi vida he tenido que interpretar el papel del Diablo, a fin de que otros pudiesen construir las más bellas catedrales que salieron de mi mente»[345]. Bakan añade a renglón seguido: «La enfermedad del neurótico es la culpa. Esta culpa es, en sí misma, un mal, y eliminarla es algo bueno [...] Si Dios es la imagen que produce la culpa, entonces el Diablo es la fuerza opuesta»[346].

En *Freud, su pensamiento político y social*, Paul Roazen llama la atención sobre el hecho de que volviera «una y otra vez a la fantasía según

la cual habría sido criado sin padre». La paternidad, para Freud, representaría al Superego y consiguientemente sería una restricción de la libertad. En cuanto gran liberador, Freud tenía que ser él mismo totalmente libre. Desde el punto de vista de la tradición judeocristiana, sólo Dios Padre no tiene padre. Pretender no tener padre sería por tanto equivalente a pretender ser Dios. El papa Juan Pablo II ha escrito que «El pecado original pretende [...] abolir la paternidad [...] dejando al hombre solamente con un sentido de la relación entre amo y esclavo»[347]. La ausencia de paternidad implica la imposibilidad de la fraternidad. No es casual que tanto Schopenhauer como Nieztsche y Sartre, además de Freud, forcejeasen con la noción de la carencia de padre. Lo que esa carencia implica si se lleva a sus últimas consecuencias, aunque esa implicación sea irreal, es la carencia de Dios y la autodeificación. Pero su implicación más inmediata y existencial, como hemos visto, es la orfandad y el abandono. Es llamativo que Freud, a pesar de su vasto conocimiento de la literatura clásica, ignorase o bien reprimiese su moraleja más arraigada, a saber, que quien se equipara con los dioses atrae sobre sí su ira y su castigo. Nadie se burla de los dioses, que no tienen consideración alguna para con el barro de la tierra.

Debemos por tanto concluir que el elemento mítico de Freud carece totalmente de fundamento científico. Incluso como mitología, su visión no es creíble. Para que una mitología sea creíble debe ilustrar e iluminar la común experiencia humana, aunque a la vez la trascienda. Pero el enfoque fundamental de Freud, al ser esencialmente reduccionista, sólo podía ofrecer una visión de la realidad observada a través de una lente deformante. Ni su mitología ni su ciencia fueron capaces de aprehender a la persona en su integridad.

Freud habla de amor en términos de Eros, pero en realidad lo reduce a un deseo instintivo que se agota a sí mismo conforme resulta satisfecho. Su «amor» es en realidad un movimiento hacia la muerte[348]. Habla de llegar a la verdad de las cosas mediante la explo ración de los límites del inconsciente, pero reacciona con desprecio puritano ante lo que encuentra allí. Ejemplifica el «puritanismo militante», en palabras de Philip Rieff. Habla de liberación respecto a la opresión, pero sin embargo su visión de la vida refleja un pesimismo a lo Schopenhauer. Proclamó el amor, la verdad y la libertad, pero no tuvo recursos para ofrecerlos a los demás.

Hoy día, en Estados Unidos, la influencia intelectual de Freud es, en muchos aspectos, mayor que la de cualquier otro pensador moderno. Reina en las aulas de las universidades, en los medios de comunicación, en las conversaciones insustanciales de los acontecimientos sociales y en los consejos de los sexólogos. Sus términos clínicos —represión, ansiedad, sentimientos de culpa, libido, envidia del pene, complejo de castración— son conocidos por un amplio segmento de la población y circulan como moneda común. Ha conseguido completar la inusual y notable transición desde ser un revolucionario intelectual hasta formar parte del léxico doméstico. Su nombre está indeleblemente asociado a la sexualidad, pero también a la originalidad, al atrevimiento y a la liberación. Es un mesías secular, una leyenda, una figura que abrió nuevos caminos. Y todo esto a pesar de que su filosofía no se sostiene, de que su metodología es incoherente y de que su contribución positiva al mundo es prácticamente nula. Es triste comprobar cómo, a pesar de que su sistema positivo no es creíble, los aspectos negativos de su filosofía siguen corroyendo como un ácido incontrolable. Su rechazo a la religión, su desconfianza hacia la paternidad, su prevención frente a la moralidad y su reducción del amor a sexo han desencadenado una epidemia de problemas que han tenido efectos negativos en todas partes.

El reduccionismo de Freud ha sido un factor de gran importancia para la contribución a la Cultura de la Muerte. Karl Stern, en su crítica de Freud, ha llamado la atención sobre el hecho de que han sucedido cosas sin nombre, como en la Alemania nazi, cuando «se ha dado primacía a lo biológico»[349]. Por supuesto, no es necesario volver la mirada a la Alemania nazi para darse cuenta de la oscuridad que ha surgido del hecho de reducir los seres humanos de personas espirituales y encarnadas a simples entidades biológicas: así lo atestigua claramente nuestra aceptación del aborto y de las variadas formas de ingeniería genética. Pero «no os engañéis; de Dios nadie se burla. Pues lo que el hombre siembre, eso mismo cosechará. Porque el que siembra en su carne, de la carne cosechará corrupción. Pero el que siembra en el espíritu, del espíritu cosechará vida eterna»[350].

Wilhelm Reich

Hacía dos años que Karol Wojtyla era obispo cuando se publicó por primera vez su obra *Amor y responsabilidad*. Corría el año 1960, el comienzo de una década libertaria que, según se afirma comúnmente, marcó el dramático comienzo de la «revolución sexual». Para Wojtyla, el dilema central que planteaba esta «revolución» no era libertad o represión, sino «amor o su negación». *Amor y responsabilidad* hacía hincapié en el tema contrarrevolucionario del amor responsable en el contexto de una comunión de personas, hombre y mujer, que se dan el uno al otro en matrimonio.

Tres años antes, en 1957, en la cárcel federal de Lewisburg, Pennsylvania, había fallecido el hombre que hizo más que ningún otro para ganarse el título de «padre de la revolución sexual». Su revolución pretendía liberar a las personas de la represión sexual. Pero nada preveía con respecto al amor personal. De forma inevitable, esa revolución no condujo sino a su propio opuesto, a una tiranía de la carne que reprime las potencialidades espirituales del hombre para el amor y la comunidad. El intento romántico de prohibir todas las prohibiciones señalaba el camino no hacia la utopía, sino hacia una contradicción sin sentido.

Wilhelm Reich nació en Austria en 1897. Su padre era un granje ro suficientemente próspero como para permitirse tener una cocinera, un ama de llaves y una tata, además de su esposa y de dos hijos. Leon Reich gobernaba su granja despóticamente y exigía completa obediencia a sus trabajadores. Abandonó su religión judía y proporcionó a sus hijos una educación completamente secular. Wilhelm se declaró «ateo empedernido» a los ocho años[351].

Sabemos mucho sobre los detalles íntimos de la niñez de Wilhelm a partir de su autobiografía, *Pasión de juventud*, publicada póstumamente en

1988. Al igual que con la vida de Alfred Kinsey, el relato es a la vez morboso y desagradable. Sin mostrar apenas un atisbo de pudor, Reich confiesa su obsesión juvenil por el sexo. Nos cuenta cómo presenció el acto sexual entre el ama de llaves y el cochero a los cuatro años, una experiencia que le provocó «sensaciones eróticas de enorme intensidad»[352]. Nos relata su primera experiencia sexual, a los once años, con la cocinera. Nos relata sus fantasías eróticas, sus relaciones sexuales con los animales de la granja, su adicción a los burdeles, etcétera. Pero su revelación más significativa es algo que con razón identifica como la «catástrofe».

Cuando Wilhelm tenía trece años descubrió que su madre mantenía una relación sentimental con un hombre más joven. Esos episodios, que continuaron durante cierto tiempo, tenían lugar en la misma casa de los Reich cuando el padre se encontraba de viaje. El descubrimiento originó una gran confusión en la mente del joven adolescente. Por un lado sentía unos fuertes impulsos de unirse a su madre y a su amante. Por otro, se sentía horrorizado. Esta última era la reacción dominante. Puso en antecedentes a su padre, en parte —así lo sintió— como una forma de castigar a su madre. Las consecuencias fueron verdaderamente catastróficas. El primer impulso del padre fue matar a tiros al amante de su esposa. La madre reac cionó suicidándose ingiriendo un veneno: su relación adúltera era algo imperdonable para ella misma. El afligido viudo pronto descubrió que la vida sin su esposa era insoportable. Se sumergió en un lago helado y permaneció allí durante horas, esperando contraer una neumonía y morir. Efectivamente, contrajo la enfermedad, pero siguió con vida. Murió cuatro años después de su mujer, de una tuberculosis desarrollada a partir de la neumonía[353].

Wilhelm, ahora con diecisiete años, se sintió profundamente atormentado al darse cuenta de que había empujado a sus padres al suicidio. «Me sentí conmocionado», escribía, «al reconocer el alcance de mi maldad». Sus fantasías sexuales agudizaban aún más sus tormentos, pues se entretejían con su dolor y su persistente ambivalencia tanto hacia a su madre como a su padre.

Sentía cariño por su padre, pero le horrorizaba cómo «pegaba a su madre sin piedad»[354]. Las palizas que le propinaba a él fueron de otro orden y le dejaron cicatrices psicológicas permanentes. Es cierto que sentía un fuerte apego hacia su padre, aunque escribirá en su autobiografía: «No

puedo recordar que mi padre nunca me abrazase ni me tratase con ternura, como no puedo recordar sentir apego alguno hacia él»[355].

Desde un punto de vista psicológico, es comprensible que Reich cultivase una visión de la vida que se enfrentaba a la autoridad y negaba la libertad. Si no existiese autoridad alguna, nunca podría darse abuso de autoridad y, consiguientemente, no podrían darse agresiones. Si no existiese libertad alguna, no existiría complicidad voluntaria con el mal y por lo tanto no habría base para la culpa. Reich propugnó una filosofía que le permitía asumir su ambivalencia con respecto a su padre y la insoportable conciencia de que él fue el detonante que provocó las muertes de sus padres. Pero no era ésta una filosofía para ser vivida. Él mismo se convirtió en una persona absolutamente autoritaria, que se negó tozudamente a aceptar siquiera el más mínimo grado de autoridad razonable. Necesitaba negar la libertad para evitar la culpa. Sin embargo, tuvo que abrazar con todo su corazón la noción de libertad a fin de liberarse, a sí mismo y los demás, de la tiranía de la autoridad y de todas las formas de represión. En realidad, su filosofía no era tal filosofía, sino una desesperada maniobra psicológica para mantenerse a salvo de la desintegración mental. Porque si no hay autoridad ni libertad, entonces son imposibles tanto el sentido como el amor. Y sin sentido y sin amor la vida se hunde en la falta de sentido. Hubo ocasiones en las que se vio dolorosamente enfrentado a la ambivalencia de su propia identidad. «Mi vida, o es revolución, desde dentro y desde fuera, ¡o es una comedia! ¡Ojalá pudiese encontrar alguien que me diese el diagnóstico correcto!»[356]. Posiblemente la alternativa más siniestra es que era una verdadera tragedia.

Al estar atrapado en sus propios problemas psicológicos, Reich nunca desarrolló una filosofía coherente. Para él, la autoridad nunca fue la autoridad en el sentido universal, sino la autoridad personificada por su padre. Ni reconocía la sexualidad humana precisamente como sexualidad humana —con su ordenación natural al amor, el matrimonio y la nueva vida— sino sólo en los términos de su personal obsesión. A pesar de todo esto, Reich se zambulló en el mundo dejó su impronta en él.

Reich estudió medicina en la Universidad de Viena. En 1922, Sigmund Freud lo eligió como primer médico asistente en su recientemente formado Policlínico Psicoanalítico. Fue también un ávido estudiante del marxismo.

En 1930 abandonó Viena y se trasladó a Berlín, donde se convirtió en un activo miembro del Partido Comunista Alemán.

Su aprecio hacia Freud y Marx no fue óbice para su crítica reflexiva. Sabía que Freud carecía de teoría política y que Marx carec la de teoría psicológica. También estaba convencido de que la sociedad estaba enferma y era injusta. Quería, por eso, proporcionarle una gran terapia que no sólo curaría a los individuos de sus dolores personales, sino que sanaría a la sociedad de sus propias patologías sociales. Para esto, entendió que era necesario combinar el freudianismo con el marxismo en una única teoría terapéutica, que le permitiría liberar al individuo de sus represiones a la vez que a la sociedad de sus inhibiciones culturales.

De este modo fue como Reich se convirtió en el primer freudomarxista del mundo. Al darse cuenta de que ni Freud ni Marx podían proporcionar la terapia omnicomprensiva que el mundo necesitaba, acabó siendo expulsado tanto de los círculos freudianos como de los marxistas. Eso no le impidió sentirse henchido de emoción por la grandeza y el alcance de su propia revolución, la revolución que los freudianos y marxistas serían, según él, demasiado tímidos para poner en marcha. «No cabe duda alguna», exclamaba, «de que la revolución sexual está en marcha, y de que ningún poder en el mundo la parará». La revolución que Reich concibió era mucho más omnicomprensiva que la de cualquier marxista. Su guerra contra la represión fue más lejos que la de cualquier freudiano. Su objetivo era derribar toda represión, toda marca cultural y social, toda forma de autoridad, de modo que pudiese llevarse a cabo una revolución total de la que surgiera el verdadero ser humano, pleno y limpio.

Para conseguirlo, todas las trazas de aquello a lo que Freud llamaba el «Superego» tenían que ser eliminadas. A este respecto, Reich veía a la «consciencia» como la primera «tiranía». Con la disolución de la consciencia, la moralidad también desaparecería, como lo haría cualquier voz de la autoridad. Tras toda esta labor de derribo, ¿qué podía permanecer en pie? Para Reich, serían los «impulsos biológicos primarios» del hombre, la roca firme que yace en su núcleo «profundo y natural».

Jean-Jacques Rousseau había sostenido que la fuente de todo mal era la civilización. Había rechazado la noción cristiana del Pecado Original por considerarla una «blasfemia». Para él, el hombre en contraría la

bienaventuranza en un estado primitivo de inocencia. Rousseau tuvo una profunda influencia, no solo en los flower children de los sesenta, también sobre Reich. Pero Reich fue más allá: para él, el Pecado Original no es sólo el miedo de sí mismo, es, además y sobre todo, el impulso erótico, un instinto que está en un nivel mucho más profundo que la personalidad ola comunidad. El hombre comienza a «protegerse» frente a sí mismo en el momento en que comienza a pensar. «Pienso, luego soy neurótico» se convirtió en el lema antiintelectual con el que se identificaba. Temía que el acto de pensar podría dividir al individuo, separando el pensamiento del cuerpo a expensas de sus impulsos primarios. Pensar, por lo tanto, era una enfermedad. El personaje ideal para Reich era el individuo sin miedo y sin conciencia, que ha «satisfecho sus más intensas necesidades libidinosas aún arriesgándose al ostracismo social».

Para Reich, la familia, con su inevitable autoridad patriarcal, era la fuente principal de represión. Por lo tanto, tenía que ser desmantelada. Su rechazo del padre le dio un cierto ascendente entre las feministas. Proclamó que sus heroínas eran «esas cortesanas que se rebelan contra el yugo del matrimonio obligatorio y que insisten en su derecho a la autodeterminación sexual». Al rechazar la autoridad de los padres, se alió con un amplio espectro de educadores sexuales de corte secular. Insistía en la necesidad de liberar a los jóvenes de las «ideas parentales». Animó a la práctica del sexo entre adolescentes y puso en marcha una cruzada infantil contra toda autoridad. En 1930, cuando fue expulsado del Partido Comunista Austriaco, se quejaba de este modo: «Los mismos políticos irresponsables que habían prometido a las masas un paraíso en la tierra nos expulsaron de su organización porque defendíamos el derecho de los niños y los adolescentes al amor natural»[357].

En una ocasión Reich planteó un ultimátum a su primera esposa, Annie: la conminó a dejar a sus dos hijos en una comuna marxista, pues si no lo hacía la abandonaría. Arrollada por la personalidad dominante e inflexible de su marido, accedió, a pesar de que eso iba contra todos sus instintos naturales. Al final, los niños no soportaron la comuna. Su resistencia natural al adoctrinamiento en la ideología comunista desempeñó un papel no pequeño en su rechazo. A Reich no pareció pasársele por la mente que lo que estaba haciendo no era liberar a sus hijos de toda autoridad. De hecho, lo que hizo fue más bien sujetarlos a un tipo diferente

de autoridad, que utilizaba el adoctrinamiento ideológico para suplantar al amor familiar.

En su libro *La tiranía del placer*, Jean-Claude Guillebaud afirma que en el caso de este «hijo rebelde de Freud, marxista disidente, antinazi judío y supuesta víctima de la "represión" americana, cada detalle de la vida de Reich adquiere sentido de forma casi milagrosa dentro de lo que Max Weber llamó un "pathos social", el pathos caótico y romántico de los sesenta»[358]. Reich no era persona a quien leer y tomar en serio. Más que eso, se convirtió en el centro de una mitología apta para ser admirada e imitada, no para ser entendida.

Reich quiso descubrir qué había en el fondo del impulso erótico. De una forma en cierto sentido similar a la extraña noción de Margaret Sanger, según la cual la energía sexual es la fuente del genio, consideró que su gran descubrimiento, realizado en 1939, era que en el corazón de toda materia existe una energía hasta entonces desconocida, a la que llamó «orgona», y a la cual describió como la «materia vital básica del universo». Tres años después fundó el Orgone Institute, dedicado al estudio de la «ciencia» de la orgonomía.

Reich sostenía que podía medir y almacenar esta «orgona» en una «caja» diseñada para tal fin, y utilizarla en forma de terapia. A pesar de que hasta entonces había permanecido desconocida, Reich afirmaba que en determinados momentos favorables podía ver la orgona. Decía que ésta producía un color «azul-verdoso» que par padeaba vibrantemente como si fuese la vitalidad misma. Reich vendía sus «acumuladores de orgona» a 225 dólares la unidad, y los alquilaba a 10 dólares al mes (su supuesto descubrimiento, años más tarde, de la «energía orgona mortal» —Deadly Orgone Energy, o DOR—, que sería un correlato cósmico al «instinto de muerte» de Freud, hicieron que se volviese temeroso respecto a su efecto negativo sobre el cosmos).

Sin embargo, los representantes de la Food and Drug Administration (Agencia Federal de Alimentos y Medicamentos) no consiguieron ver la orgona. Acusaron a Reich de fraude y le llevaron a juicio, acusándolo de ser un charlatán que iba de un estado a otro vendiendo cajas vacías, sobre las que los compradores debían sentarse a la espera de una cura para cualquier mal que les afectase. La FDA afirmaba en su demanda oficial,

interpuesta el 10 de febrero de 1954, después de (¡sólo!) siete años de investigación, que el acumulador de orgona no funcionaba, y que *no podía* funcionar dado que la energía orgona no existía. Reich fue condenado a dos años de prisión por desacato y violación de la Food and Drug Act (Código Federal de Alimentos y Medicamentos). En un primer momento fue internado en el Danbury Federal Correctional Institute, en Connecticut. Cuando el psiquiatra de la prisión le diagnosticó paranoia, Reich fue trasladado a la Lewisburg Penitentiary, que tenía instalaciones psiquiátricas.

En 1960 la FDA supervisó la quema de los libros y materiales de Reich, cuya venta había sido prohibida por orden judicial. Al año siguiente, los vientos cambiaron de rumbo y empezaron a soplar a favor de la popularidad de Reich. La prestigiosa editorial neoyorquina Farrar, Strauss and Giroux volvió a editar su obra *La función del orgasmo*[359] y *Análisis del carácter*[360], en las ediciones supuestamente prohibidas. La publicación se hizo dentro de la ley, puesto que las obras mencionadas en la orden judicial ya no existían. De este modo, Reich se convirtió en una especie de mártir, y sus libros «prohibidos» pasaron a estar a disposición de un público entusiasta.

El sociólogo Philip Rieff ha dicho de Reich que este hombre tan inusual, que se consideraba a sí mismo la única persona sana en el mundo, «estaba muy enfermo»[361]. Algunos afirman que hacia el final de su carrera Reich cayó en la locura. Pero él se tenía por un visionario y un profeta, y comparaba su obra con las de Darwin, Nietzsche, Lenin e incluso Aristóteles. Sin embargo se quedó sólo en esta valoración. Martín Gardner afirma en *Fads and Fallacies in Science* [Modas y falacias de la ciencia] que, con la posible excepción de su período freudiano temprano, el trabajo de Reich careció por completo de sentido. El biógrafo de Reich, Michel Cattier, es de la misma opinión[362]. Es en efecto difícil tomarse en serio a una persona que afirma ser un «curandero» y que al mismo tiempo confiesa: «Me di cuenta de que ya no podría vivir sin tener un burdel a mano»[363].

Aunque Reich habló sobre el «amor», lo que tenía en mente no era una realidad personal ni libre ni dirigida al bien del otro. Se imaginaba el amor como algo parecido a la electricidad, que sale rebotando del interior de una caja. Su quijotesca aventura de sanar el mundo le condujo a su propio

aislamiento en prisión. Su intento revolucionario de liberar al mundo de toda represión le llevó a la represión de toda personalidad y de todo amor. La Cultura de la Vida que proponía casaba claramente mejor con una Cultura de la Muerte.

Un crítico de Reich ha dicho de él que «carecía de ese sentido del humor que es capaz de proteger incluso a los mesías y evitar que caigan en la arrogancia ante la grandeza de su propia visión»[364]. A Reich no sólo le faltaba sentido del humor: le faltaba sentido común y la suficiente humildad como para dejar lugar a la crítica correctiva. Daba por supuesto que a cualquiera que no estuviese de acuerdo con él le movían, bien la envidia, bien el odio. Despreciaba sin más a sus críticos como víctimas de la «enfermedad emocional», una frase acuñada por él y que pretendidamente era equivalente a la histeria.

Aun así, a pesar de su arrogancia, de sus pretensiones acientíficas, y en último término de su nihilismo, Reich conserva una considerable influencia en el mundo moderno. Esa influencia se hace especialmente evidente entre las feministas radicales, los universitarios de izquierdas, los profesores de educación sexual de corte secular y los enemigos de la familia, así como en diversas obras de arte y variadas publicaciones. Aunque cueste creerlo, la editorial Orgone Institute Press sigue publicando sus obras. En internet se venden proyectos para construir el acumulador de energía orgona de Reich (y otras «terapias» basadas en la orgona). Una estrella del cine ha escrito un libro alabando la terapia de la orgona de Reich. Existen al menos un musical en dos actos, «Wilheim Reich in Hell» (Wilhelm Reich en el infierno), dos canciones y una película producidas en su honor. Están igualmente disponibles vídeos, cintas de cassette, discos compactos, fotografías y camisetas de Wilhelm Reich.

Precisamente debido a su amplia influencia, las descaminadas terapias de Reich justifican su inclusión entre los arquitectos de la Cultura de la Muerte. Reich no sólo deformó la sexualidad, sino que dejó fuera de su grandiosa revolución tanto el amor como la personalidad. Las razones para aquellas deformaciones y estas omisiones parecen ser en buena parte psicológicas, y tendrían su origen en las catastróficas influencias de su juventud. Su carrera fue un incesante intento de forzar a todas las cosas a ajustarse a los moldes arbitrarios que él se había construido. Constituye un ejemplo particularmente grotesco la publicación, cuatro años antes de su

muerte, de su libro *El asesinato de Cristo*[365]. Allí describe no al Cristo histórico, la encar nación del amor y la personalidad, sino una elaboración *reichiana* que encaja dentro de las medidas psicológicas propias de su idiosincrasia. Así, dibuja a Cristo como la más espléndida encarnación del «poder orgiástico», llevado hasta un extremo tal que invita a la humanidad a liberar sus propias energías sexuales reprimidas.

En el fondo, lo que Reich hace es reducir el amor a simple energía material, y la personalidad a meros instintos irreprimibles. Como él mismo dice, «no eres más que el juguete de los instintos». Reich deja al hombre privado tanto de su verdadera naturaleza como del destino que ansía. De ese modo, el hombre comienza su descenso hacia la muerte. Reich llevó demasiado lejos sus pretensiones de liberación, y de hecho buscó liberar al hombre de sí mismo. Al negar la libertad, la espiritualidad, la personalidad y el destino del hombre, negó esencialmente al hombre su autenticidad, su propia vida.

Philip Rieff afirma que las teorías de Reich pueden sintetizarse en la frase «La vida es Dios»[366]. Pero esta formulación, al reducir Dios a la simple «vida», sumerge a la deidad en un protoplasma panteístico, un protoplasma cósmico. A la inversa, la expresión opuesta, «Dios es la vida», indica que la vida es un atributo de Dios, un atributo que no le roba sus muchos otros atributos, incluyendo el amor, la personalidad, la creatividad, la inteligencia, la sabiduría, etcétera. Reich buscó la vida como si fuese una sustancia primordial, y en el camino encontró la muerte. La vida deja de ser tal cuando es desgajada de la raíz que la nutre. Dios es la vida, pero él mantiene la vida y le da un rostro. La vida es gozo no simplemente porque sea vida, sino porque está llena de otros atributos, incluyendo la personalidad y el amor.

SEXTA PARTE

Los planificadores del sexo

BENJAMIN D. WIKER

Margaret Mead

Margaret Mead fue la antropóloga más conocida del siglo XX, no sólo por sus contribuciones al campo de la antropología, sino, incluso más, por sus continuas apariciones públicas, en las que se pronunciaba en calidad de experta sobre la familia y la cultura. Con respecto a esta última, escribió una columna mensual muy popular e influyente para la revista *Redbook* desde 1961 hasta su muerte, en 1978. La revista *Time* llegó a nombrarla «Madre del Mundo» en 1969. Le llovieron prácticamente todos los honores imaginables, recibió al menos dos docenas de títulos honoríficos de prestigiosas universidades y fue miembro del Patronato de universidades tan distinguidas como Columbia, Vassar, New York University, Emory, Yale y la New School for Social Research. Fue presidenta de la American Anthropological Association (Asociación Americana de Antropología) y de la American Association for the Advancement of Science (Asociación Americana para el Avance de la ciencia), y entre 1926 y 1971 ascendió en el escalafón del Museo Americano de Historia Natural desde el puesto de asistente del conservador hasta el de conservador emérito. Fue consejera de presidentes y congresistas. Millones y millones de personas conocían su rostro, millones y millones seguían sus consejos. Sería difícil imaginarse un miembro más amado y reconocido de la comunidad científica, y si debemos tomar como referencia la magnitud de su influencia en la sociedad, probablemente no tiene par entre sus compañeros en el mundo de la ciencia.

Por desgracia, sus consejos sobre la sexualidad, el matrimonio, la familia y la sociedad no es que estuviesen descaminados, sino que eran abiertamente perniciosos. Su gran influencia, tanto a partir de sus estudios de pueblos primitivos como de sus escritos más populares, contribuyó a llevar a su culminación la revolución sexual del siglo XX; su defensa del aborto es en sí misma una señal de que, por muy buenas que fueran sus

intenciones, debe ser considerada como uno de los grandes arquitectos de la Cultura de la Muerte en el siglo XX.

Margaret Mead nació en Filadelfia, Pennsylvania, el 18 de diciembre de 1901. Fue la mayor de cinco hermanos, uno de los cuales murió siendo niño. Su padre, Edward Mead, era profesor, y su madre, Emily Fogg Mead, ostentaba un doctorado, logro inusual para una mujer a comienzos del siglo XX. Los padres de Margaret eran más bien distantes, pero ella tuvo el afecto de su abuela, que vivía en el hogar familiar.

Por lo que hace a su formación religiosa, lo que había por ambos lados de la familia era agnosticismo. Uno de sus tíos llegó a ser expulsado de la Iglesia unitaria acusado de herejía, y Emily, su madre, igualmente encontraba el unitarianismo demasiado limitado[367]. Sin embargo, y para sorpresa de sus padres, la joven Margaret se inclinó hacia la religión y se bautizó justo antes de cumplir los once años. Pensó en hacerse episcopaliana[368] incluso tenía imágenes religiosas en su habitación. Como confesaría más tarde con respecto a sus años de juventud, Margaret tenía más necesidad de ritos que de credos (de joven se lamentaba de no poder llevar velo en la Iglesia episcopal en la que pretendía confirmarse). Su hambre de ritos la mantuvo dentro del ámbito religioso, en el que entró contra los deseos de su madre y de su padre. A diferencia de la mayoría de sus colegas académicos, y de sus propios padres, Mead no era atea, sino que frecuentó su iglesia episcopaliana durante toda su vida.

En cambio, siguió los pasos de sus padres en lo que hace a la educación; se licenció por el Barnard College y obtuvo un máster y un doctorado en la Universidad de Columbia. Se decidió por estudiar Antropología después de cursar una asignatura con el eminente antropólogo Franz Boas, quien fue el responsable de su ascenso meteórico.

Boas consideraba que la creencia generalizada en el determinismo cultural era fundamentalmente errada, y esperaba encontrar entre los pueblos primitivos pruebas de una amplia variedad de creencias y prácticas que justificarían su pretensión de que el comportamiento humano, más que estar determinado por la naturaleza, es significativamente maleable. En particular, quería saber si la fase de rebeldía adolescente era algo peculiar a la cultura occidental o si estaba inscrita en la naturaleza humana. Decidió enviar a la Polinesia a Mead, su joven estudiante de doctorado (a las islas

de la Samoa Americana, custodiadas por la marina estadounidense), para que estudiase a las adolescentes locales, con la esperanza de encontrar en ellas una transición muy diferente de la niñez a la edad adulta. Fue una decisión que marcó el destino de Mead.

Margaret, que entonces tenía sólo veintitrés años, estuvo más que dispuesta a cumplir el encargo. Acababa de casarse, en 1923, con un estudiante de postgrado en Teología, Luther Cressman, pero los recién casados estuvieron de acuerdo en separase para que ella pudiese cumplir con sus obligaciones. En aquel momento no tenían hijos; de hecho, a Mead le habían dicho que no podría tenerlos, lo cual la turbó grandemente, dado que pretendía tener seis.

El fruto de la estancia de Mead en Samoa fue su libro *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (1928), un éxito de ventas escrito con estilo no de denso volumen académico, sino de obra corta, ligera y divulgativa. Se convirtió inmediatamente en un éxito que consagró la fama y la autoridad de su autora antes de que cumpliera los treinta años. Enseguida nos ocuparemos de analizar este texto.

En el momento de publicarse *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* Mead se encontraba de viaje por Nueva Guinea con su nuevo marido, Reo Fortune. ¿Qué había pasado con el primero? Mead había permanecido en Samoa sólo nueve meses, un tiempo muy breve considerando su escaso conocimiento inicial del lenguaje y la cultura de Samoa, y después se había embarcado hacia Europa, pasando por Sydney, Australia, el Canal de Suez y Marsella. En el Chitral conoció a Reo Fortune, un académico de veinticuatro años nacido en Nueva Zelanda que se dirigía a la Universidad de Cambridge para estudiar Psicología. Se casaron en cuanto Mead pudo divorciarse de Cressman, y en 1928 se embarcaron hacia Nueva Guinea para llevar a cabo un estudio antropológico. El fruto literario de esta aventura fue un libro que sirve de continuación al primero (aunque no tuvo en absoluto tanto éxito) llamado *Educación y cultura en Nueva Guinea* (1930)[369]. Un segundo libro y un segundo matrimonio, todo en dos años. Pero su segundo matrimonio no sería el último. En 1928 se divorció de Reo Fortune, y en 1936 se casó con Gregory Baterson. Su segundo divorcio tampoco iba a ser el último. Ella y Baterson se divorciaron oficialmente en 1950.

Fueran cuales fuesen las demás causas de sus tres fracasos matrimoniales —curiosamente, Mead proclamaba: «¡No considero que mis matrimonios hayan sido un fracaso!»—[370], ciertamente la bisexualidad de Mead fue un factor a tener en cuenta. Esa condición, ocul tada al público hasta después de su muerte, fue desvelada por su propia hija, Mary Catherine Bateson, cuando descubrió ese aspecto oculto de su madre en sus papeles privados[371].

Desde sus primeros años universitarios, Mead vivía de forma atormentada su propia sexualidad y tenía con frecuencia sueños de bebés muertos o asesinados que interpretaba como una «tendencia heterosexual descuidada o dejada languidecer». Un sueño en el que aparecía un bebé encerrado en una caja en su habitación era, para ella, «una expresión de mi temor reprimido a ser, después de todo, una persona homosexual»[372]. La ambivalencia de Mead lastró su primer matrimonio desde el principio. Según su primer marido, Luther Cressman, Margaret mostró un comportamiento bastante peculiar en su luna de miel, insistiendo al principio en dormir en habitaciones separadas y empeñándose, días después, en la consumación. Para Cressman, «los elevados muros de Mead revelaban tanto miedo psicológico como hostilidad hacia el compromiso del matrimonio»[373]. Estas palabras encierran más verdad de lo que él podía imaginar. Justo antes o poco después de su matrimonio, Mead inició una relación lésbica que duraría un largo tiempo con Ruth Benedict, una profesora de Antropología en el Barnard College.

Si bien mantuvo en secreto su propia bisexualidad (sobre todo cuando, más tarde, el lesbianismo de Benedict se hizo tan conocido como para provocar que a ella le hiciesen en público preguntas bastante directas sobre su propia sexualidad), sí que habló públicamente a favor de aquello que en su caso mantenía escondido. En el Washington Press Club aseguró: «La heterosexualidad rígida es una perversión de la naturaleza». En defensa de la bisexualidad, en una de sus columnas en la revista *Redbook* afirmaba que debemos asumir «la capacidad humana normal y bien documentada de amar a miembros de ambos sexos»[374]. En una famosa conferencia de 1974 declaró que los miembros de una sociedad ideal serían homosexuales en la juventud y en la ancianidad, pero heterosexuales durante la vida adulta[375]. Podría fácilmente pensarse que para afirmar eso le movía su propia autobiografía, ya que con toda certeza tuvo una relación sexual con su

amiga más íntima, Rhoda Métraux, con la que vivió desde 1955 hasta su muerte[376].

Todo esto nos proporciona el contexto esencial para entender la obra más importante de Mead, el trabajo que asentó su autoridad intelectual y moral, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Porque, como pronto descubriremos, más que un relato riguroso de la concepción de la sexualidad de Samoa, lo que Mead ofreció en esa obra fue una autobiografía disfrazada de antropología.

Mead describía Samoa como un paraíso sexual, libre de todas las opresivas restricciones que lastraban a Occidente: «El amor romántico tal y como se da en nuestra civilización, inseparablemente unido a las ideas de la monogamia, la exclusividad, los celos y la fidelidad absoluta, no tiene lugar en Samoa»[377]. Para los samoanos, en contraste con lo que sucede en Occidente, «las relaciones sexuales ocasionales no generan ninguna obligación de compromiso»[378] debido a «la ausencia de especialización de los sentimientos, y particularmente de los sentimientos sexuales»[379]. Esos felices nativos, según Mead, estaban por consiguiente libres de todos los efectos negativos del sexo por la vía de la monogamia, el funesto error de Occidente, debido al cristianismo. Los samoanos, declaraba Mead, no necesitaban «aplicar el concepto de perversión a la práctica [sexual]; [...] así eliminan de la existencia todo un campo de posibilidades de neurosis. El onanismo, la homosexualidad, las formas estadísticamente infrecuentes de actividad heterosexual no están ni prohibidas ni institucionalizadas». En tanto que aceptaban un abanico mucho más amplio de prácticas sexuales, «la frigidez y la impotencia psíquica no tienen lugar y [...] siempre pueden ajustarse de forma satisfactoria en el matrimonio»[380].

Según Mead, en Samoa los «únicos disidentes» respecto a esa sexualidad libre eran los misioneros cristianos, «cuya oposición es tan vana que sus protestas se consideran irrelevantes»[381]. Incluso aunque los misioneros habían «conseguido introducir una especial valoración de la castidad», los «samoanos contemplan esa actitud con un absoluto aunque respetuoso escepticismo, y el concepto de celibato carece totalmente de sentido para ellos»[382]. De hecho, Mead afirmaba que aunque los samoanos habían sido cristianos desde la década de 1840, el cristianismo que en realidad asumieron fue «gentilmente remodelado», al filtrarse a través de la actitud descuidada y casual de la vida samoana, de modo que «sus aristas

más agudas» resultaron limadas, resultando así una forma liberalizada de cristianismo «sin la doctrina del Pecado Original»[383]. Al haberse librado de las invectivas contra la libertad sexual con que el cristianismo había venido encadenando la conciencia occidental, los samoanos habían sido capaces de dedicarse a una «libre experimentación» socialmente consentida con respecto al sexo, cuyos resultados eran, según Mead, totalmente positivos.

Quizás la descripción más famosa de este paraíso sexual sea la de los amantes ocasionales que se encaminaban hacia un lugar «bajo las palmeras» para gozar de un desahogo sexual[384]. En su conocida descripción «Un día en Samoa» dibujaba esta hipnotizante escena:

> A medida que el amanecer empieza a cernirse sobre los suaves tejados de color marrón, con las gentiles palmeras erguidas contra un brillante mar incoloro, los amantes vuelven a casa después de sus encuentros más allá de las palmeras o al abrigo de sus canoas varadas en la playa, para que la luz encuentre a cada durmiente en su lugar.[385]

Como pruebas para esta afirmación, Mead ofrecía el ejemplo de Fala, Tolu y Namu. «Las tres jóvenes se encontraban con sus amantes y sus relaciones eran frecuentes y alegres». También estaba Luna, quien «sin apenas esfuerzo tomaba un amante, luego dos, y luego un tercero: todos ellos sin especial propósito»[386]. La naturaleza descuidada de la experimentación sexual entre heterosexuales conducía también a la homosexualidad ocasional. «En un lugar en que las relaciones heterosexuales eran tan habituales, tan fácilmente encauzadas, no existía ningún patrón dentro del cual encajar las relaciones homosexuales». Por decirlo de forma sencilla, para los samoanos su deseo sexual era omnívoro y omnipresente, y no tenía ningún otro fin que el placer; al no tener ninguna otra finalidad, los samoanos se preocupaban bien poco por las distinciones cristianas entre sexo lícito e ilícito, esas mismas distinciones que, según Mead, distorsionan nuestra libertad sexual original, natural[387].

Como cabía esperar, Mead afirmaba que los samoanos se tomaban el matrimonio con escasa seriedad. Si, por ejemplo, «una esposa llega a cansarse de su marido, o un marido de su esposa, el divorcio es una cuestión sencilla e informal, en la que el no residente simplemente vuelve a la casa de su familia, y se dice que la relación "ha fallecido". Es una monogamia muy frágil, a menudo infringida y aún más a menudo totalmente violada». Los adulterios efectivamente se producen, pero apenas «amenazan la continuidad de las relaciones establecidas. Los

derechos que la mujer tiene sobre la tierra de su familia le permiten ser independiente de su marido, de modo que no hay matrimonios en los que uno de los contrayentes sea efectivamente infeliz. A la menor disputa la mujer vuelve a su casa con su familia; si su marido no intenta reconciliarse con ella, cada uno busca otro compañero»[388]. Matrimonio sin vínculos. Divorcio sin causa.

Mead cerraba su libro con la pretensión que motivaba todo el trabajo, una llamada a liberarse de las estrecheces morales de una sociedad todavía conformada por el cristianismo. «En el momento presente», clamaba, «vivimos en un periodo de transición», pero desafortunadamente todavía «creemos que solamente puede haber un estándar correcto». Necesitamos predicar una nueva forma de caridad, que tenga Samoa como su paradigma. A los niños «debe inculcárseles la tolerancia, del mismo modo que hoy se les inculca la intolerancia. Debe inculcárseles la convicción de que ante ellos se abren muchos caminos, de que nadie ha establecido desde arriba cuál es el correcto»[389].

Por muy atractiva que esta imagen de una isla de libertad sexual pudiese resultar para muchos en Occidente, la descripción que Mead hace de Samoa como un paraíso epicúreo era casi completamente falsa. En realidad, los samoanos, tanto antes como después de la cristianización, eran mucho más severos en lo moral que los pueblos de Occidente. De este modo, la obra capital de Mead se revela sospechosamente como una especie de justificación de sus propias creencias y prácticas sexuales, proyectadas sobre los pobres samoanos. Lo que es más importante, la inmediata e inmensa popularidad y prestigio de su *Adolescencia y cultura en Samoa* sólo puede explicarse por la predisposición del público a principios del siglo XX a escuchar las buenas noticias del descu brimiento de un paraíso sexual liberado de las cargas morales del cristianismo.

No fue hasta 1983 cuando Derek Freeman exploró el mito de Mead en su obra *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* [Margaret Mead y Samoa: creación y caída de un mito de la antropología], aunque buena parte del mundo académico se ha negado a reconocer lo dañadas que quedaron las conclusiones de Mead tras el análisis de Freeman[390]. Freeman, antropólogo y profesor de la Escuela de Investigación de Estudios del Pacífico y de Asia en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional Australiana durante

cuarenta años, demostró que prácticamente todas las afirmaciones hechas por Mead en su libro eran completamente falsas o estaban gravemente distorsionadas. A diferencia de Mead, que ni siquiera hablaba samoano cuando llegó a la isla para su investigación en 1925 y que permaneció allí durante sólo nueve meses, Freeman ha dedicado casi medio siglo a sus investigaciones sobre Samoa, y conoce su cultura y su lengua de arriba abajo. En sus propias e irrefutables palabras, «las conclusiones principales de *Adolescencia y cultura en Samoa* son, en realidad, meras invenciones de un mito antropológico absolutamente opuesto a los hechos de la etnografía y la historia samoanas»[391].

En primer lugar, las afirmaciones de Mead según las cuales los samoanos no prestaban «apenas atención a la religión» y que «todos los contactos con lo sobrenatural eran accidentales, triviales [y] no institucionalizados» contradecían directamente la verdadera naturaleza fervientemente religiosa de los samoanos, tanto antes como después de la cristianización. Mientras que Mead describía a los samoanos como seres tan dedicados al placer que no tenían «espacio para los dioses», en verdad, según Freeman, los samoanos precristianos eran devotos politeístas, que tenían creencias y ritos religiosos muy complejos y elaborados y que, después de ser convertidos por los misioneros a mediados del siglo XIX, se hicieron «casi fanáticos en su práctica y observancia del cristianismo»[392].

Además de su profundamente errada representación de las creencias y prácticas religiosas de los samoanos, Mead también se representó de forma completamente errada las actitudes y prácticas sexuales de los samoanos, tanto antes como después de la llegada del cristianismo. En lugar de estar construida sobre la promiscuidad, la entera sociedad estaba en realidad construida sobre la veneración de la virginidad, una devoción que el cristianismo no hizo más que intensificar. Para los samoanos no había mujeres más respetadas que las vírgenes ceremoniales (llamadas *taupous*), cuya pureza sexual en el momento del matrimonio era tan importante que existía un elaborado ritual público para determinar su virginidad antes del matrimonio. En caso de que la novia no pasase la prueba, «era forzada brutalmente por sus amigos, llamada prostituta y expulsada del grupo, mientras que su prometido, tras negarse a tomarla como esposa, en seguida reclamaba su propiedad». En ocasiones la familia se mostraba más severa, y el hermano o el padre de la chica la apaleaban[393].

Es más, Freeman muestra cómo este aprecio por la virginidad no se confinaba a las clases superiores, de las cuales procedían las *taupous*, sino que permeaba toda la sociedad hasta sus niveles más bajos, los niveles que según Mead eran más libres sexualmente»[394]. Las relaciones sexuales ocasionales bajo las palmeras, en lugar de ser algo ante lo que se esbozaba una sonrisa, eran (si en efecto tenían lugar) «consideradas por todos los involucrados como comportamientos vergonzosamente desviados del bien definido ideal de la castidad»[395]. Cuando los hombres y las mujeres jóvenes se escapaban por la noche, era casi siempre para casarse en secreto, y este acto incluía una desfloración de la virgen que imitaba las desfloraciones públicas que se llevaban a cabo con las vírgenes ceremoniales, la cual se hacía como un signo no sólo de la previa castidad de la chica, sino (debido a que los samoanos consideran tal acción como una declaración formal de matrimonio) de la unión exclusiva de los dos jóvenes[396]. Los samoanos se tomaban esta exclusividad marital con la mayor seriedad, hasta el punto de que originariamente el adulterio era castigado con la muerte o con severos apaleamientos o mutilaciones[397].

Freeman señala que el cristianismo, en la segunda mitad del siglo XIX, simplemente intensificó el «culto de la virginidad»[398]. En completa contradicción con la pretensión de Mead, según la cual los samoanos no sentían culpa alguna y se deshicieron rápidamente de las nociones cristianas del pecado original, los mismos samoanos manifestaron a Freeman que «la condición de pecador, o *agasala* (literalmente, el comportamiento que está en contravención de alguna ley divina, y que por tanto merece ser castigado) es un concepto básico de la cultura samoana anterior a la llegada del cristianismo. Es más, la doctrina del pecado original contenida era algo que, al convertirse al cristianismo, llevaba mucho tiempo resultándoles familiar»[399]. En lugar de reformarlo para ajustarlo a una visión superficial y fácil de la sexualidad, el cristianismo elevó el aprecio samoano por la pureza sexual, lo cual tuvo como resultado «la estricta prohibición de la fornicación para todos los miembros de la Iglesia, de modo que cualquier sospecha de indulgencia hacia este "pecado" tiene como consecuencia la expulsión»[400].En resumen, como concluye Freeman, debería resultar «evidente que Samoa, donde el culto a la virginidad femenina fue probablemente llevado a un extremo no alcanzado por ninguna otra cultura conocida por la Antropología, difícilmente podía ser el lugar donde situar un paraíso de amor libre adolescente»[401].

Las pruebas aportadas por Freeman contra prácticamente todas las afirmaciones que Mead hizo famosas son tan apabullantes que nos hacen preguntarnos qué es lo que llevó a Mead a crear esa ficción; o, y esto resulta aún más significativo, qué hizo que el siglo XX se dejase engañar con tanta facilidad. Por decirlo en términos sencillos, la creencia de Mead en la maleabilidad de la naturaleza humana y su deseo de eliminar las restricciones sobre la sexualidad predeterminaron sus conclusiones. Su ciencia era una forma de autobiografía, como resulta claro si se tienen en cuenta los recuerdos más tempranos de su propia vida. Con demasiada frecuencia «encontró» en las sociedades primitivas lo que esperaba establecer en la suya propia. El entusiasmo con que fueron recibidas sus conclusiones no es más que la prueba de un deseo similar por parte de su amplia audiencia.

Esto se ve con especial claridad en sus populares columnas en la revista *Redbook*, donde le hacían todo tipo de preguntas a las que ella respondía con toda la fuerza de su inmensa autoridad cultural. En su columna de febrero de 1963 le preguntaron: «¿Está usted a favor de cambiar nuestras leyes sobre el aborto?». Mead replicó: «Creo que nuestras leyes sobre el aborto deberían modificarse. En un país donde existe una genuina y convencida diversidad de creencias éticas, creo que no deberíamos regular las condiciones en las cuales el aborto es permisible[402]. Mead no fue una defensora del aborto sin restricciones, pero la ambigüedad con que lo defendió hicieron su posición «intermedia» tanto más atractiva para los que se situaban en la frontera entre la Cultura de la Muerte y la Cultura de la Vida.

En contraste con otros, Mead mantuvo una posición «moderada» sobre el aborto, afirmando que «el recurso al aborto es como mínimo una pobre solución». En una columna escrita un año antes de dictarse la sentencia *Roe v. Wade*[403], Mead afirmaba: «Es una cuestión de humanidad interrumpir un embarazo en ciertos casos: cuando una mujer ha sido violada o cuando una enfermedad amenaza la normalidad del feto o la vida de la madre». Sin embargo, se lamentaba de que «el aborto, lo llamemos como lo llamemos, está demasiado cerca de pretender que el acto de matar encaje en una visión del mundo en la que toda vida se considera valiosa». Pero, curiosamente, consideraba que «la única solución viable es el rechazo de todas las leyes restrictivas que regulan el aborto», de modo que la sociedad pueda seguidamente ponerse manos a la obra y trabajar para

limitar la necesidad de recurrir al aborto, «estableciendo un generalizado conocimiento de la contracepción» y desarrollando «estilos de vida y relaciones personales que sean coherentes con la idea de concebir, traer a la vida y cuidar a los hijos, todos ellos deseados y amados»[404]. Esta postura de que «todo niño debe ser un niño deseado» fue en esencia la postura de Clarence Gamble, Margaret Sanger y Planned Parenthood (Planificación Familiar)[405]. Si bien resulta atractiva en apariencia, desviaba la atención tanto del horror real de cualquier aborto como del hecho de que eliminar las restricciones legales sobre el aborto tiene como resultado previsible multiplicar más que reducir su número.

En su columna de marzo de 1963 le preguntaban: «¿Cree usted que deberían revisarse nuestras leyes sobre las drogas?». Mead respondía: «Nuestras leyes sobre drogas y drogadicción son peligrosas, ilógicas e inhumanas [...] Debería legalizarse la venta de drogas a los drogadictos bajo estricto control médico, como se ha hecho en In glaterra, y deberían venderse drogas a unos precios tan bajos como permita su coste real». La criminalización de las drogas, argumentaba Mead, sólo conduce a los crímenes que se cometen para obtenerlas[406].

A la pregunta sobre si la homosexualidad estaba incrementándose (julio de 1963), Mead replicaba que el aparente aumento se debía en buena parte a una mayor sofisticación de nuestra sociedad, «hemos pasado de ser una sociedad de fronteras, con códigos muy primitivos de relaciones humanas, a ser una sociedad cosmopolita, que como todas las sociedades cosmopolitas deja más espacio a los matices en el comportamiento humano y tiene una mayor tolerancia hacia las elecciones personales». Además, un mayor conocimiento de otras culturas nos permite «reconocer que las potencialidades bisexuales son normales y que su especialización [por ejemplo, en monogamia heterosexual o en homosexualidad] es el resultado de la experiencia y del entrenamiento»[407].

En octubre de 1974 le preguntaban: «¿Cree usted que todo ser humano debería tener el derecho a decidir si no quiere seguir viviendo?». Mead replicó: «Efectivamente, lo creo». Si bien la legalización del suicidio generaría «delicados problemas» en torno a la capacidad de la persona que se plantea acabar con su vida, Mead consideraba que «toda persona tiene derecho a decidir hasta cuándo debería prolongarse su vida y cuándo está lista para acabar con ella». Desafortunadamente para Mead, en 1974 los

estadounidenses seguían profesando creencias contrarias a este supuesto derecho. «Mientras sigamos manteniendo, como muchas personas hacen y como hacen las leyes, que la vida de una persona no le pertenece, que la vida es algo que le ha sido confiado por Dios o por la sociedad o por la familia, seguiremos asumiendo que el suicidio es efectivamente un pecado o un crimen»[408].

Una de sus sugerencias más famosas, o mejor más infames, fue la del matrimonio «en dos pasos». En un ensayo de 1943 titulado «La familia en el futuro», Mead evaluaba la familia americana y concluía que los dos problemas más significativos que la afectaban eran, primero, un número de mujeres que no querían o no podían casarse y segundo, un período de maduración más largo que en sociedades menos avanzadas. Sugería así que la sociedad estableciese legalmente un esquema matrimonial en dos niveles: en el primer el matrimonio sería un contrato «socialmente sancionado y sin hijos», en el cual la pareja disfrutase de todos los beneficios sexuales del matrimonio dentro de una especie de período de prueba, pero sin la permanencia que conlleva el traer niños al mundo. Esto, pensaba, era mejor que la posibilidad de que las mujeres tuviesen relaciones sexuales adúlteras o que una alta tasa de divorcios causada por esas parejas inmaduras que intentan vincularse permanentemente y fallan (con los daños emocionales que todo eso causa a los hijos de tales divorcios). El segundo nivel debía ser permanente y asumido sólo por los que hubiesen demostrado en su matrimonio de prueba la capacidad de tener hijos. Por supuesto, el control de la natalidad sería una pieza esencial para su programa, y de hecho Mead fue una temprana defensora de la contracepción no sólo por esta razón, sino por razones de control general de la población.

Su sugerencia de un matrimonio en dos pasos, que repitió de forma más destacada en una columna en *Redbook* en 1966, se enfrentó a sonoras e indignadas protestas, especialmente debido a que, dada la ligereza con que ella misma había pasado por sus propios divorcios, parecía estar ofreciendo a la sociedad unos consejos profundamente sesgados por la autojustificación. Pero esas protestas no dañaron su credibilidad, que se incrementó a lo largo del siguiente cuarto de siglo (al igual que lo hicieron la tasa de divorcios y la aceptación social del sexo premarital). Al igual que sucedió con sus sugerencias con respecto al aborto y la legalización de las

drogas, la cura que propuso para el divorcio no podía sino agravar la enfermedad.

La influencia de Mead se debe, en gran parte, a sus energías aparentemente inagotables, y a su frenética actividad, que le permitió ser culturalmente omnipresente. Se mantuvo en activo, o más bien según todos los datos se mantuvo hiperactiva, hasta el final de su vida, viajando en avión a lo largo y ancho del mundo para asistir a todo congreso y comité imaginable, volviendo inmediatamente a casa para reunirse con comunidades religiosas, grupos de mujeres, académicos, jefes de Gobierno y estudiantes. Difícilmente podría haber puesto más energía en la difusión de sus ideas.

Nada podía pararla, o así pensaba ella. En 1978 le diagnosticaron cáncer de páncreas, pero se negó a aceptar que ese diagnóstico fuese acertado o mortal. En su desesperación, llegó a recurrir a un curandero. Sólo una semana antes de su muerte reconoció que tenía cáncer, y de repente quiso que el mundo lo supiese, de modo que alguien pudiese curarla. No sucedería así. Murió en la mañana del 15 de noviembre de 1978, pero hoy en día sigue recibiendo los honores de la Cultura de la Muerte que ella contribuyó tanto a construir.

Alfred Kinsey

Alfred Charles Kinsey nació el 23 de junio de 1894 en la humilde Hoboken, Nueva jersey, hijo de Alfred Seguine Kinsey y Sarah Ann Charles Kinsey. Su padre, una convencida encarnación de la ética protestante del trabajo, había conseguido ascender de mecánico a profesor universitario en el Instituto de Tecnología Stevens de Hoboken.

Los Kinsey eran unos rigurosos protestantes evangélicos. Cada semana sin excepción, Alfred padre iba con su esposa y sus tres hijos a la escuela dominical, al servicio matutino y al grupo de oración de la tarde. En la vida religiosa de la familia se hablaba más de los fuegos del Infierno y de la justicia de Dios que de los gozos del Cielo y del amor del Señor, lo cual componía una imagen de Dios que era el reflejo de la severidad imponente del cabeza de familia. El joven Alfred Kinsey era, por tanto, más que consciente de los preceptos morales que el cristianismo conllevaba, y debido a su mala salud —que incluyó episodios graves de raquitismo, fiebres reumáticas y fiebres tifoideas— tuvo más tiempo de lo habitual para meditar sobre los rigores de la justicia divina que se ciernen sobre los que se desvían por sendas de perdición.

En general, la infancia de Kinsey fue muy infeliz, continuamente asfixiada por la sombra de un padre que era rápido para condenar y poco habituado a alabar o expresar cariño. Desde su más temprana juventud, Alfred sintió sobre sus hombros el peso incesante de la rectitud moral, pero sin gozar de los beneficios del amor, la gracia, la misericordia y el perdón por parte ni de su protestantismo ni de su padre. Pero por mucho que desease destacar en el seguimiento de los severos códigos morales de sus padres, Kinsey guardaba un oscuro secreto. Estaba obsesionado con la masturbación y con sus propios deseos homosexuales y masoquistas. A escondidas, el joven Kinsey se masturbaba con métodos masoquistas, de

entre los cuales su favorito incluía hacerlo con un «objeto introducido en el interior del pene»[409]. De este modo, desde que no era más que un muchacho su sexualidad fue una burda distorsión, tanto de su naturaleza de varón como de su misma naturaleza como persona.

Como veremos, esta diferencia entre el Kinsey público y el Kinsey privado marcaría su vida por completo, convirtiéndole en un experto en mantener una duplicidad cuidadosamente fabricada. Cuando Kinsey construyese posteriormente su reputación como el más importante «sexólogo» del siglo XX, siempre se cuidaría de mantener tanto su vida privada como sus revolucionarios planes, escondidos tras una cuidadosamente elaborada fachada de austero científico. En contraste con su juventud, cuando llegó a la edad adulta decidió que debía forzar a la sociedad a aceptar como naturales la homosexualidad, el masoquismo y una panoplia de otros comportamientos sexuales desviados, y su reputación fue un medio para poder llevar a efecto esa revolución. A través de ella, Kinsey esperaba poder deshacerse del disfraz que las circunstancias le habían obligado a vestir durante tanto tiempo para ocultar sus propios comportamientos desviados y sacarlos a la luz pública de modo que fueran contemplados y aceptados por todos.

Pero cuando era joven su doble vida no le provocaba más que dolor y angustia. Todavía no se había decidido a cambiar la sociedad para conformarla según su propia sexualidad distorsionada. Por en tonces conservaba la suficiente inocencia como para entender que con sus actos violaba reglas morales reales. De este modo, Kinsey se sentía dividido, luchando por observar una estricta moralidad sexual tan fervientemente como la vulneraba una y otra vez. De hecho, hasta el momento de ir a la universidad todos los que le conocían le consideraban el más devoto y estricto cristiano, y uno de los mejores y más prometedores estudiantes de su instituto (como lo demuestra el que lo eligiesen para pronunciar el discurso de despedida de su promoción, en 1912). Sus compañeros de estudios incluso profetizaban que se convertiría en el «segundo Darwin», dado que Kinsey ya había manifestado una gran pasión por la biología. Además de su éxito académico, era un dotado pianista clásico (que despreciaba el jazz y el ragtime por considerarlos moralmente degradantes), un ávido entendido en pájaros, que pronunciaba conferencias sobre la materia incluso estando en secundaria, y un igualmente ávido aficionado al campo que llegó al rango de Águila en los Boy Scouts.

Kinsey era un verdadero apasionado por la excelencia en todo aquello que abordaba, y según todas las apariencias era un joven perfectamente sensato y moralmente intachable, destinado a dejar huella. Y, efectivamente, lo haría.

Bajo indicaciones directas de su padre, se matriculó en la Universidad en que aquél daba clases, el Instituto Stevens, donde pasó dos años desgraciados y sintiéndose fuera de lugar hasta que, finalmente, se rebeló contra su padre y abandonó los estudios. El joven Alfred ansiaba estudiar Biología, y estaba dispuesto a hacerlo incluso si eso conllevaba enfrentarse a la autoridad de su padre y renunciar a su apoyo económico. Alfred padre proporcionó a su hijo un traje nuevo y nada más, de modo que Alfred hijo se vio obligado a costearse la universidad él mismo. Se matriculó en Biología en el Bowdoin College, rompiendo para siempre con la autoridad de su padre y, muy pronto, con la severa moralidad y el rígido cristianismo de su progenitor.

En Bowdoin, Kinsey no sólo destacó en Biología, también en los equipos de debate. Asistía regularmente a la iglesia, eligiendo para ello la Primera Iglesia congregacional, una denominación protestante menos estricta que el metodismo de su infancia, y fue muy activo en la YMCA[410]. Sin embargo, dentro de su aparente normalidad, comenzó a sentir deseos homosexuales cada vez más intensos; intentaba esconderlos, pero, como siempre, salían a la luz a través de mórbidos actos de masturbación.

A medida que sus deseos homosexuales se hacían más intensos, su temprano fervor religioso se iba apagando. Kinsey estaba empezando a ver la ciencia como un sustitutivo de la religión. Comparando una y otra, la ciencia parecía ser indiferente ante sus distorsionados deseos y actos sexuales. Pero lo que resultaba incluso mejor que esa indiferencia era que, a sus ojos, la ciencia empezaba a aparecer como un medio para rechazar el código religioso y moral que discurría de modo tan contrario a su ser oculto y para apoyar su liberación sexual.

Se graduó en 1916, con el suficiente éxito como para ser admitido en Harvard, a donde se encaminaría para obtener el doctorado en Ciencias. Su especialidad era la taxonomía, y se convirtió en una autoridad mundial en los insectos himenópteros. Pero el verdadero efecto que Harvard tuvo sobre Kinsey fue la erosión prácticamente completa de todo resto de

religiosidad, y por tanto del fundamento de la moralidad que estaba en conflicto con su homosexualidad.

William Wheeler, director del Instituto Bussey de Harvard, donde Kinsey estudió, ejerció una gran influencia sobre él en esos años. No sólo era un intelectual de enorme altura y de formación clásica, además era un ateo sólido y sin fisuras, que afirmaba sin ambages que el estudio de la naturaleza ponía de manifiesto un mundo sin Dios completamente ajeno al puritanismo protestante que aún lan guidecía en Kinsey a su llegada a la universidad. De forma lenta pero segura, Harvard diluyó los vestigios de la educación cristiana de Kinsey, situando a William Wheeler, una autoridad que no condenaba, en el lugar de su padre.

El Instituto Bussey era un centro de referencia en evolución, la Nueva Biología como se le solía llamar, y por lo tanto un firme defensor institucional de la eugenesia[411]. La eugenesia de Wheeler tocó la fibra sensible de Kinsey. Al igual que había sucedido con la pujante clase media en la Inglaterra de Darwin, Kinsey había ascendido con sus propias fuerzas en la escala del éxito sin la ayuda de su padre, y la idea de que la naturaleza recompensa a los que luchan y el éxito es el resultado de las capacidades superiores le resultaba enormemente atrayente. Kinsey, al igual que Margaret Sanger y tantos otros defensores de la eugenesia, pretendía que los aptos se reprodujesen más y que los no aptos fuesen aislados o esterilizados[412]. Siguiendo a Wheeler, Kinsey llegó a entender que la sociedad debía desembarazarse de sus constreñimientos religiosos y precientíficos y reconstruirse sobre la base de los principios eugenésicos del darwinismo. Resulta interesante, a este respecto, considerar que Kinsey sintió gran estima durante toda su vida por un imaginativo relato satírico escrito por Wheeler y titulado «La termidotoxa, o biología y sociedad». En él unos biólogos darwinistas —ingenieros sociales— se hacen con el poder en un reino imaginario de termitas, eliminan a los sacerdotes-termitas (deshaciéndose así de los obstáculos religioso-morales) y establecen programas obligatorios de eugenesia y control de natalidad[413]. Este ensayo alimentaría el deseo de Kinsey por convertirse en un ingeniero social, dedicado a promover una revolución sexual, más que eugenésica.

Tras graduarse por Harvard, aterrizó en la Universidad de Indiana, donde comenzó a trabajar en el otoño de 1920. Dado que muchos estudiantes de doctorado no contraían matrimonio hasta después de superar

los rigores de esa absorbente etapa de su carrera, la soltería de Kinsey no levantó sospechas en ese momento. Sin embargo, no podía permanecer soltero mucho tiempo sin entrar en conflicto con lo que socialmente se esperaba de un joven profesor universitario.

Kinsey se casó pronto, y posiblemente su prisa nos permite aventurar algo de su ser oculto. La elegida fue Clara Bracken McMillen, una brillante estudiante de Química de Indiana, de apariencia bastante desaliñada, incluso masculina, hija única de Josephine y William McMillen. A diferencia de los Kinsey, los McMillen eran unos protestantes bastante laxos. Dos meses después de su primera cita, Kinsey le propuso matrimonio y se comprometieron el día de San Valentín de 1921. El 3 de junio de ese mismo año se celebró la boda, a la que no asistió ningún miembro de la familia Kinsey. La pareja no pudo consumar el matrimonio durante muchos meses, en parte debido a un defecto físico de Clara hasta entonces desconocido, pero también a una combinación de los desórdenes sexuales de Kinsey con la inexperiencia sexual de Clara.

Mientras, otro cambio estaba operándose en él. Como hemos visto, siempre había sentido un enorme impulso hacia el éxito, pero hasta el momento se había mostrado una personalidad afable incluso a pesar de ser más bien tímido. Pronto se volvería vehemente y dominante, y esta nueva personalidad no resultaría del agrado ni de sus colegas ni de sus alumnos. Aun así, alcanzaría un notable éxito académico: llegó a escribir tres libros de introducción a la Biología en una década, de los cuales el primero, An *Introduction to Biology* [Introducción a la Biología], acabaría vendiendo más de medio millón de ejemplares, y prosiguió su trabajo con los insectos himenópteros, tema éste sobre el que publicó a lo largo de las siguientes dos décadas artículos y libros puramente académicos. Con estos logros, Kinsey consiguió la respetabilidad académica pero no la fama, sintiéndose frustrado al ver que las grandes universidades de la Ivy League[414] no se lo llevaban a trabajar lejos de la humilde Indiana.

Por lo que hace a su vida familiar, finalmente pudo consumar el matrimonio, y su primer hijo, Donald, nació el 16 de julio de 1922. Para 1928 habían nacido tres hijos más: Anne, Joan y Bruce. Desgraciadamente, Donald moriría de diabetes a los tres años. Fue un golpe especialmente duro para Kinsey, pero Clara no llegaría a recuperarse del dolor de perder a su primogénito.

Kinsey ejercía firmemente la autoridad en su casa, pero a diferencia de su padre, era también un hombre afectuoso que dedicaba tiempo a sus hijos. De forma bien distinta a Alfred padre, para el momento en que Kinsey formó su hogar se había transformado rápidamente, de ser una persona débilmente religiosa a despreciar la religión, en cuanto que ésta condenaba sus prácticas sexuales y sus ambiciones, así como las implicaciones ateas del darwinismo. Abrazó así un apasionado ateísmo. Según un estrecho colaborador suyo, para los años cuarenta «no es que fuese sólo irreligioso: era antirreligioso»[415].

Como reacción frente a sus propios sentimientos de culpabilidad sexual en su juventud, que ahora veía como algo innecesario y pernicioso, Kinsey se aseguró de que sus hijos estuviesen convenientemente versados en los detalles del sexo y de que no se sintiesen culpables con respecto a la «autoexploración». Para hacer que se sintiesen aún más «cómodos» con sus cuerpos, él y Clara les animaban a practicar el nudismo, tanto dentro de la casa como en el jardín trasero, convenientemente oculto a las miradas extrañas. En los períodos de vacaciones se bañaban desnudos todos juntos en arroyos de montaña, fuera de la vista de la gente. El matrimonio tenía un marcado interés por los campamentos nudistas, y Kinsey confería una singular importancia a pasearse completamente desnudo delante de sus estudiantes varones en el transcurso de las salidas de campo. Impuso también a sus estudiantes el baño diario durante las salidas de campo, presentándose con frecuencia en las duchas en el tiempo destinado al aseo para asegurarse de que se cumplía ese criterio. Con igual frecuencia se duchaba con sus alumnos. Además, no sólo comenzó a habituarse a hablar abiertamente y con todo lujo de detalles a sus estudiantes sobre su propia sexualidad conyugal, sino que comenzó a aventurarse en las vidas íntimas de sus alumnos y a predicarles las glorias de la masturbación. Mantenía una constante y nutrida correspondencia con sus antiguos alumnos, especialmente con los varones, llena de referencias y poemas eróticos. Cuando su esposa se enteró de su homosexualidad, ese descubrimiento, en lugar de volverla en su contra, la hizo dedicarse con todas sus fuerzas a la revolución sexual de su marido, llegando incluso a mantener relaciones sexuales con hombres a los que el mismo Kinsey estaba intentando seducir.

Por decirlo de forma sencilla, las obsesiones sexuales de Kinsey empezaron a agudizarse en los años treinta y se convertirían en una revolución en toda regla en la siguiente década. Un cambio en el rectorado

de la Universidad de Indiana propició que la revolución se desencadenase. Herman Wells sucedió a William Bryan en 1938, con la firme intención de convertir la institución en una universidad de vanguardia. Eso significaba estar abierto a nuevas ideas. Al percibir esta nueva apertura, los estudiantes presionaron para que se adoptase un nuevo enfoque en la educación sexual, y Kinsey presionó aún más para ser él quien definiese ese nuevo enfoque, ofreciéndose a impartir un curso sobre matrimonio y familia. Le dieron la oportunidad de hacerlo, y el primer curso comenzó en el verano de 1938 (aunque debido a las quejas con respecto a los contenidos, dos años después se vio obligado a suspenderlo definitivamente).

Durante el curso, Kinsey se sumergía en la investigación sexual, dedicándose a sonsacar a sus alumnos sus «historiales» sexuales. Consideraba esa investigación como el medio para remodelar la sociedad de acuerdo con su propia agenda sexual. Desde entonces, su *modus operandi* para llevar a cabo esa revolución se ha convertido en el habitual para los instructores en educación sexual: exponer los comportamientos sexuales hasta en sus detalles más morbosos con apariencia de desapasionamiento científico y tratar toda expresión sexual como una simple variación inocua y natural; para, seguidamente, atacarla moralidad tradicional como un enemigo irracional, antinatural y destructivo de la expresión natural de la sexualidad.

El Institute for Sex Research (Instituto para la Investigación Sexual), fundado por Kinsey en la Universidad de Indiana en 1947, se convertiría en el epicentro de la revolución. Kinsey pudo hacer uso de su autoridad como profesor de Zoología para dotar económicamente y poner en marcha el instituto, el cual, por supuesto, era presentado a los potenciales benefactores y a los gestores universitarios como una iniciativa tan científicamente sólida como su trabajo sobre los más modestos insectos himenópteros. Pero tras la protección de los muros académicos se escondía un burbujeante caldero de perversidades sexuales, una sociedad en miniatura modelada conforme a la ahora irrestricta libido de Kinsey, un ejemplo de lo que pretendía extender a la sociedad entera. Como nos revela su biógrafo James Jones, los altos cargos del instituto y sus cónyuges formaban un «círculo interno», con los que Kinsey podía «crear su propia utopía sexual, una subcultura científica cuyos miembros no estarían atados por arbitrarios y anticuados tabúes sexuales». «Kinsey decretó que dentro del círculo interno los hombres podían mantener relaciones sexuales entre

ellos, que la esposas podían ser intercambiadas libremente, y que éstas serían igualmente libres de elegir cualquier compañero sexual que se les antojase»[416].

De este modo, en lugar de dedicarse a la investigación propiamente dicha, Kinsey y sus estimados colaboradores se limitaron simplemente a actuar siguiendo todos y cada uno de los impulsos sexuales que se pasaban por su imaginación: todo ello a costa de los que les financiaban y bajo la protección académica de la Universidad de Indiana. Cuanto más alimentaba Kinsey sus perversiones sexuales, menos límites conocía para ellas. Una vez que empezó a aburrirse de los miembros de su círculo interno, insistió en incorporar «sujetos» externos, supuestamente para continuar la incansable dedicación del instituto a la investigación, pero en realidad para alimentar sus propios e insaciables deseos masoquistas y homosexuales. Uno los sujetos que se prestaron voluntariamente a ello, y cuyo nombre no ha sido revelado, relataba que él mismo no sólo mantenía relaciones sexuales regularmente con Kinsey, «también mantenía relaciones sexuales con todo el mundo [en el instituto]». Como relata Jones, esta persona «recordaba con gusto haber copulado con Clara [la esposa de Kinsey] y con Martha [la esposa de Ward Pomeroy, un miembro del equipo de Kinsey], y tenía recuerdos igualmente placenteros de sus contactos con sus respectivos esposos»[417].

Algunas de estas bacanales disfrazadas de investigación científica eran grabadas, poniendo, por supuesto, el mayor cuidado en que en las grabaciones no pudiera identificarse a los participantes. Kinsey no sólo exigió a su esposa que fuera filmada manteniendo relaciones sexuales, incluso dirigió y protagonizó muchos de estos documentales de investigación[418]. Por supuesto, su interés primordial era la filmación de actos homosexuales, especialmente actos de sadomasoquismo, y él mismo no se mostraba en absoluto reticente a aparecer ante las cámaras, como recuerda William Dellenback, fotógrafo miembro del instituto. Según Dellenback, «a menudo filmaba a Kinsey, siempre de pecho para abajo, masturbándose de modo masoquista». En esto se pone de manifiesto la distorsionada sexualidad de la juventud de Kinsey, antaño escondida cuidadosamente, ahora desplegada a la luz de los focos. La siguiente descripción de Jones es, como mínimo, vomitiva, un chispazo del infierno de desviación sexual al que Kinsey se arrojó con tanto fervor. Y sin embargo, en vista de la relevancia que tiene Kinsey en nuestra cultura,

basada en buena parte en la creencia de que sus estudios sobre el sexo eran el resultado de una investigación desapasionada, debemos observar al verdadero Kinsey, pero teniendo en mente que estos mismos documentales aún siguen guardados bajo llave en los archivos del instituto.

> En cuanto la cámara empezó a rodar, el mayor experto mundial en el comportamiento sexual humano, el científico que valoraba la racionalidad por encima de cualquier otra propiedad intelectual, se introdujo un objeto en la uretra [dos ejemplos que se ponen son un cepillo de dientes, primero por el extremo de las cerdas, y una cucharilla para remover cócteles], se amarraba el escroto con una cuerda y seguidamente tiraba con fuerza de la cuerda a la vez que se introducía el objeto cada vez más profundamente.[419]

Estos documentales se guardaban en la colección reservada del instituto, y siguen aún guardados bajo llave. Hasta hoy, podríamos añadir, nunca se ha investigado a fondo el instituto, y sólo cabe imaginar qué otras cosas consideraría Kinsey dignas de ser filmadas, especialmente teniendo en cuenta, como veremos seguidamente, que consideraba la pedofilia y la bestialidad como manifestaciones normales de la sexualidad.

Para llevar a cabo su revolución sexual, Kinsey era consciente de que él y sus colegas no se contentarían con vivir todas y cada una de sus distorsionadas fantasías sexuales en privado, sino que tendría que publicar libros que abriesen camino y sirviesen de biblias para otros revolucionarios sexuales de similar corte. Lo hizo con su *Sexual Behavior in the Human Male* [Comportamiento sexual del hombre] (1948) y su *Sexual Behavior in the Human Female* [Comportamiento sexual de la mujer] (1953). Fiel a su estrategia, Kinsey describía cualquier comportamiento sexual como si él fuese un simple observador científico neutral, sin distinguir nunca entre lo normal y lo anormal, lo natural y lo antinatural, lo bueno y lo malo. Seguidamente declaraba que, dado que todo tipo de actos sexuales hasta entonces considerados como tabúes en realidad se producen con mucha más frecuencia de lo que los lectores eran conscientes, esos actos no podían ser considerados anormales, porque cualquier cosa que ocurre con frecuencia debe ser algo normal. Lo que es normal debe también ser natural, y lo que es natural no puede ser malo. Por lo tanto, todas las actividades sexuales, independientemente de lo que puedan haber pensado las generaciones precedentes, deben ser buenas. La ciencia, por tanto, puede liberarnos de los prejuicios irracionales de las generaciones precedentes, puesto que «no existe razón científica para considerar

determinados tipos de actividad sexual, en sus orígenes biológicos, como intrínsecamente normales o anormales»[420].

Y así, ocultando su estrategia tras imponentes gráficas y utilizando el elevado tono científico de la estadística, Kinsey afirmaba: «Muchos tipos de comportamiento sexual humano que son etiquetados en los libros de texto como anormales o como perversiones, resultan darse, después de realizado un examen estadístico, en hasta un 30 o 60 o 75 por ciento de determinadas poblaciones [...] Es difícil sostener que tales tipos de comportamiento son anormales sobre la base de que son infrecuentes»[421].

El siguiente paso para llevar a efecto su revolución era demostrar, no sólo que las anormalidades sexuales debían ya considerarse normales sino que muchos pilares de la sociedad que se dedicaron a todo tipo de actividad sexual habían sido injustamente clasificados como pervertidos. Y así, rugía Kinsey, «muchas de las personas social e intelectualmente más significativas en nuestros historiales [sexuales], científicos de talla, educadores, médicos, clérigos, hombres de negocios, y personas con altos cargos en el Gobierno, tienen episodios sexualmente tabú en sus historiales sexuales, que cubren prácticamente todo el espectro de lo que se vienen llamando anormalidades sexuales»[422]. A pesar del hecho de que la sociedad los castigó con la etiqueta de la anormalidad, obligándoles a ocultar a la vista del público esos «episodios socialmente tabú», prácticamente todos estos individuos, informaba Kinsey, eran «muy equilibrados». De hecho, bastaría con que la sociedad acabase con su injusta restricción de la sexualidad al matrimonio monógamo y heterosexual. «La mayoría de las complicaciones observables en los historiales sexuales son el resultado de las reacciones de la sociedad frente al conocimiento del comportamiento de un preciso individuo, o el del temor de ese individuo respecto a cómo reaccionaría la sociedad si fuese descubierto»[423].

La ciencia podría poner fin a tales «complicaciones» eliminando los prejuicios sociales, puesto que no juzga los modos a través de los cuales se expresa la sexualidad: se limita a tabularlos. Así, en *The Male Report*, Kinsey examinaba seis modos diferentes a través de los cuales el varón alcanza el «clímax sexual»: masturbación, sueños, tocamientos heterosexuales, relaciones heterosexuales plenas, relaciones homosexuales plenas y «contactos con animales de otras especies»[424]. A la vista del

historial del propio Kinsey, no puede sorprendernos descubrir que los capítulos dedicados a la masturbación y la homosexualidad sean muy extensos, y que en ellos Kinsey y su equipo lleguen a la conclusión de que tales prácticas eran muy frecuentes y por lo tanto totalmente naturales. Como no puede sorprendernos descubrir que Kinsey manipuló su investigación para ajustarla a su objetivo previamente fijado.

En lo que hace a la homosexualidad, todos hemos oído repetidamente la afirmación según la cual, según los datos de Kinsey, al menos el 10 por ciento de la población masculina es homosexual. Pero pocos están al corriente de los interesantes métodos que utilizó para llegar a esa cifra. Para empezar, a fin de asegurarse de que los datos sobre la homosexualidad resultasen más elevados (y hacerla aparecer como algo normal), Kinsey seleccionó deliberadamente para sus entrevistas a poblaciones con altas tasas de homosexualidad, concentrándose especialmente (un 25 por ciento) en candidatos que tenían antecedentes de cárcel o agresiones sexuales, e incluso recurriendo (como el mismo Kinsey reconoció) a «varios cientos de varones dedicados a la prostitución»[425].

Kinsey se esforzó incluso más en asegurarse de que las entrevistas realizadas dentro de las poblaciones seleccionadas no fuesen aleatorias. Como más tarde admitiría su colaborador Paul Gebhard, al recopilar datos en las prisiones Kinsey y su equipo procuraban conscientemente identificar a personas con antecedentes de agresiones sexuales, sobre todo las de «los tipos más infrecuentes», a fin de exagerar la magnitud estadística de los comportamientos desviados, evitando así que se realizase un muestreo verdaderamente aleatorio de las poblaciones en prisión. Además, Kinsey «nunca... [llevó] un registro de porcentajes de rechazo, la proporción de los que rehusaban ser entrevistados»[426], pero sin embargo recogía ávidamente los historiales de todos los que se presentaban voluntarios.

En lo que hace a este último punto, dado el objetivo que se había fijado de antemano, Kinsey se negó a tomar en consideración lo que los especialistas en Ciencias Sociales llaman «prejuicio del voluntario». Como estos especialistas han puesto de manifiesto, son precisamente los que representan en menor medida las ideas, opiniones y actividades de la sociedad en su conjunto los que se muestran más dispuestos a presentarse voluntarios para ser entrevistados. Así, en lo que hace a la sexualidad, el prejuicio del voluntario tendría como resultado atraer a un número

desproporcionado de personas que hayan incurrido en desviaciones sexuales. Kinsey era perfectamente consciente de este problema. Abraham Maslow, el pionero de las investigaciones sobre los efectos del prejuicio del voluntario, se lo había comentado. Pero, como cabría sospechar, él no estaba dispuesto a prescindir de ningún método que le permitiese inflar las cifras de las anormalidades sexuales, de modo que ignoró de forma totalmente consciente las advertencias de Maslow, publicó los resultados como si fuesen representativos de la población en su conjunto y no hizo referencia alguna a la naturaleza altamente cuestionable de sus métodos[427]. Para él, la ciencia debía estar al servicio de la revolución sexual, incluso si eso exigía actuar de forma no científica.

Por si eso no fuera suficiente, Judith Reisman pone de manifiesto cómo Kinsey mezcló de forma indiscriminada datos procedentes de «dos tipos totalmente distintos de experiencias homosexuales [...] Combinó las experiencias homosexuales ocasionales de heterosexuales adolescentes (el tipo más común de experiencia homosexual registrado por Kinsey) con las experiencias adultas de verdaderos homosexuales. Esto generaba la ilusión de que un porcentaje significativo de varones era genuinamente homosexual[428].

Por muy llamativa y criticable que fuese la distorsión que hizo Kinsey de los datos sobre homosexualidad, sus tratamientos de la pedofilia y la bestialidad son aún más llamativos. En lo que hace a la pedofilia, Kinsey fue bastante explícito en su defensa de la normalización del sexo de adultos con niños. Por muy difícil que resulte imaginarlo, pocos se han preguntado, al analizar la extraordinaria cantidad de datos que el instituto recopiló con respecto a la pedofilia, de dónde procedía exactamente esta información. Según parece, la fuente principal, y quizá la única, de los datos que manejaba Kinsey procedía de una sola persona. Según el investigador del equipo de Kinsey Wardell Pomeroy, el señor X (así llamado para preservar su anonimato) tenía «sesenta y tres años, y era una persona callada, de voz queda, que pasaba inadvertido»[429]. En paralelo perfecto con Kinsey, tras esta apariencia benigna se escondía un hombre de una perversidad inmensa, que «había mantenido relaciones sexuales con su abuela cuando aún era un niño, así como con su padre. En los años que siguieron, de muchacho tuvo relaciones sexuales con diecisiete de los treinta y tres parientes con los que tuvo contacto». Posteriormente «había tenido relaciones homosexuales con seiscientos varones púberes, relaciones

heterosexuales con doscientas muchachas, relaciones sexuales plenas con incontables adultos de ambos sexos y con animales de diversas especies, y además había empleado elaboradas técnicas de masturbación». Lo que era más importante para Kinsey, que acumulaba datos para construir su fachada de científico, «había tomado extensas notas sobre todas sus actividades sexuales, relatando no sólo su comportamiento y reacciones, también los de sus compañeros y víctimas sexuales»[430].

Para Kinsey, el señor X no era una aberración sexual de la naturaleza, sino (en contraste con lo que piensa el resto del mundo) un hombre en estado puramente natural, como los que existirían si la sociedad no hubiese impuesto restricciones artificiales a la sexualidad. Como subraya Jones, «Kinsey había creído desde hacía mucho tiempo que los seres humanos en estado de naturaleza eran básicamente *pansexuales*», y que, si pudiésemos observarlos en su estado natural, descubriríamos que «se iniciarían en la actividad sexual muy tempranamente, gozarían de relaciones sexuales con personas de ambos sexos, despreciarían la fidelidad, explorarían diversos tipos de comportamientos y serían en general mucho más activos sexualmente a lo largo de su vida. Para Kinsey, el señor X era una prueba viviente de esta teoría», un hombre que representaría a un Adán recién salido del Edén sexual que concebía en su mente[431].

Así, utilizó al señor X como fundamento científico para el quinto capítulo de su *Male Report*, cuyo objetivo era la normalización de la pedofilia. Al igual que con respecto a las otras formas de desviación sexual, Kinsey defendía que el problema de la pedofilia no era que fuese antinatural, sino que la sociedad la rechazaba. Como él mismo argumentaba de forma aún más abierta y vehemente en *Sexual Behavior in the Human Female*, el único problema que planteaba el sexo entre adultos y niños surgía de la reacción negativa de la sociedad, no de la experiencia en cuanto tal:

> Es difícil entender por qué un niño, excepto por sus condicionamientos culturales, debería sentirse turbado porque le toquen sus genitales, o por ver los genitales de otras personas, o por otros contactos sexuales incluso más concretos. Cuando padres y maestros les previenen constantemente con respecto a los contactos con adultos, sin proporcionar les explicación alguna sobre la precisa naturaleza de los contactos prohibidos, los niños se hacen propensos a ponerse histéricos tan pronto como se les aproxime cualquier persona mayor, o cuando alguien se detenga a hablarles en la calle, o les acaricie, o se ofrezca a hacer algo por ellos, incluso cuando el adulto no tenga en mente objetivo sexual alguno. Algunos de los especialistas más experimentados en los problemas de la infancia y la juventud han llegado a la conclusión de que

> las reacciones emocionales de los padres, de los agentes de policía y de otros adultos que descubren que el niño ha sido objeto de un contacto tal pueden perturbar al niño más seriamente que los mismos contactos sexuales. La histeria que existe actualmente con respecto a las agresiones sexuales bien puede tener consecuencias graves sobre la capacidad de muchos de esos niños para llevar a cabo los necesarios ajustes sexuales, años después, en sus matrimonios.[432]

En este punto deberíamos subrayar que la visión de Kinsey sobre el carácter natural de la pedofilia se ha convertido en el fundamento que aducen los revolucionarios sexuales que actualmente presionan para que el sexo entre adultos y niños sea considerado algo natural[433].

Aún quedaba un último tabú por eliminar: el sexo entre hombres y animales. De nuevo, Kinsey recurría a su estrategia de normalización, comenzando por una descripción tipo de la opinión común sobre el particular: «Para muchas personas puede parecer casi axiomático que dos animales que se aparean deben ser de la misma especie», pero tales opiniones difícilmente pueden considerarse científicas. La bestialidad simplemente «parece algo aberrante a los individuos que no están al corriente de la frecuencia con que se dan esas supuestas excepciones a la regla», pero tales concepciones infantiloides son inapropiadas para el científico, que examina desapa sionadamente todo el espectro de las experiencias sexuales. En contraste con la opinión más que comúnmente aceptada de que la bestialidad es una ofensa particularmente grave contra la naturaleza, la ciencia ha llegado a ser cada vez más consciente de «la existencia de apareamientos interespecíficos [entre miembros de distinta especie]», no sólo entre plantas, también «entre pájaros y entre mamíferos superiores», de modo que «cabe empezar a sospechar que las reglas relativas a los apareamientos intraespecíficos [es decir, entre miembros de la misma especie] no son tan universales como a las tradiciones les gustaría creer». Lo verdaderamente sorprendente con respecto a la bestialidad es «el grado de rechazo con que consideran las relaciones sexuales entre un humano y un animal de otra especie la mayoría de las personas que no han tenido una experiencia de ese tipo»[434]. Tal rechazo procede de la ignorancia o de la falta de experiencia, de lo cual se derivaría (suponemos) que las personas que practican la bestialidad son los únicos capaces de valorar correctamente tales prácticas.

¿De dónde procedían los tabúes contra el sexo entre humanos y animales? Al igual que con la prohibición contra la homosexualidad que le

había perseguido durante su edad temprana, este prejuicio irracional provenía del judaísmo y el cristianismo. En contra de lo que afirman estas religiones represivas, precientíficas, la ciencia ha descubierto que la bestialidad es un fenómeno prácticamente universal, y por lo tanto algo absolutamente natural. Según Kinsey,

> Está comprobado que los contactos humanos con animales de otras especies han sido algo conocido desde los albores de la historia, son algo conocido hoy en día en todas las razas humanas y no son infrecuentes en nuestra propia cultura, como pondrán de manifiesto los datos del presente capítulo. Lejos de sorprendernos, los datos simplemente confirman nuestra actual convicción, según la cual las fuerzas que atraen a los individuos de la misma especie para mantener relaciones sexuales entre sí pueden servir en ocasiones para atraer a individuos de diferentes especies para mantener el mismo tipo de relaciones sexuales.[435]

De ese modo, defendía una lógica de normalización de una forma más de perversidad sexual: los animales lo hacen, y los seres humanos son animales; por lo tanto, la bestialidad es algo natural también para nosotros.

En conclusión, Kinsey aseguraba a sus lectores que, independientemente de lo que pudieran pensar con respecto qué fuese moralmente desviado, una aproximación verdaderamente científica a la sexualidad, más que dividir los actos sexuales en buenos y malos, se limita a distinguir entre distintos tipos de sexualidad. Las categorías de actividad sexual que distinguía Kinsey —masturbación, eyaculaciones nocturnas espontáneas, tocamientos, relaciones heterosexuales, contactos homosexuales y bestialidad— «aparentemente, pueden encajar en categorías tan distantes como buenas y malas, lícitas e ilícitas, normales y anormales, aceptables e inaceptables para nuestra sociedad. En realidad, todas ellas tienen su origen en los relativamente simples mecanismos que generan las respuestas eróticas cuando existen estímulos físicos o psíquicos suficientes»[436]. Dado que esos «estímulos físicos o psíquicos suficientes» pueden provenir de una multitud de fuentes, ninguna puede ser clasificada moralmente como mejor que otra; sólo el individuo puede juzgar por sí mismo qué es lo que le proporciona los estímulos más satisfactorios para su «respuesta erótica».

Ésos eran los argumentos del mayor científico sexual del siglo XX. Sin embargo, como hemos visto claramente, la perspectiva de Kinsey no era en absoluto objetiva, sino simplemente una proyección de sus desórdenes sexuales internos sobre un mundo que pretendía desesperadamente remodelar a su propia y distorsionada imagen.

En los años cincuenta la salud de Kinsey comenzó a deteriorarse, pero él siguió trabajando, incluso más intensamente. Se mos traba cada vez más preocupado por que el instituto perdiese sus fuentes de financiación y por que la sociedad echase por tierra su revolución. Falleció el 25 de agosto de 1956, por una combinación de problemas de salud: afecciones cardíacas, neumonía y una embolia. A pesar de sus temores, el instituto sobrevivió, y aún hoy sigue cómodamente instalado en la Universidad de Indiana, bajo el nombre más conocido de Kinsey Institute (los lectores pueden visitar la página web, de apariencia benigna, en *www.indiana.edu/-kinsey/*).

En muchos aspectos, aunque murió infeliz y torturado por el pensamiento de que todos sus esfuerzos no habían conseguido dar la vuelta al orden establecido, en realidad Kinsey había ganado la batalla. Tuvo éxito en su propósito de enmascarar la profunda perversidad del instituto y sus personales demonios sexuales, y su revolución no ha hecho sino ser completada desde su muerte. La prensa sólo tuvo elogios para él cuando murió, subrayando con tristeza el fallecimiento de un valiente y desapasionado pionero de la ciencia. El *New York Times* afirmó de él que fue «desde el principio, hasta el final, y siempre, un científico», y el *Indiana Catholic and Record*, aun reconociendo su desacuerdo esencial con las conclusiones sexuales de Kinsey, expresaba su admiración por la «devoción de Kinsey por el conocimiento y el aprendizaje», llegando incluso a afirmar: «No puede negarse que los esfuerzos incansables del doctor Kinsey, su investigación paciente e incesante, su desprecio hacia las críticas y el ridículo y su falta de afán de lucro, deberían ser credenciales suficientes para considerarle un académico de altura»[437]. Tendrían que haberse dado cuenta de que alabarle como científico significaba alabar los «resultados» a los que llegó y, por lo tanto, hacerse cómplices de su revolución. Pero posiblemente la ingenuidad de la prensa no debería sorprendernos. Como hemos visto, Kinsey había perfeccionado el arte de utilizar la ciencia para enmascarar sus deseos desviados con el fin de remodelar la sociedad a su propia y sombría imagen, una imagen digna de honores sólo para una Cultura de la Muerte.

Margaret Sanger

Margaret Sanger, hija de Michael Hennessey Higgins y Anne Purcell Higgins, nació el 14 de septiembre de 1879 en Corning, Nueva York. Margaret, que posteriormente se convertiría en la fundadora de Planned Parenthood[438], tenía diez hermanos, tres chicas y siete chicos. Además de eso, la madre de Margaret tuvo siete abortos.

Mientras que su madre conservó, aunque de forma callada, una profunda fe católica, el padre de Margaret fue para ella la influencia omnipresente en sus años más tempranos. En palabras de Margaret, Michael Higgins era un «inconformista de la cabeza a los pies»[439]. Era un socialista y librepensador[440] al que le hervía la sangre al ver el tratamiento que recibían los más pobres y que se mostraba receloso de la religión organizada, especialmente del catolicismo. De ahí que no permitiese a su esposa ir a Misa o instruir a los niños en la fe. Irónicamente, se ganaba la vida «esculpiendo ángeles y santos a partir de enormes bloques de mármol blanco o granito gris para las tumbas de los cementerios»[441]. Pero como su apoyo a determinadas causas políticas (en particular, la defensa de un impuesto único sobre la tierra) supuso una ofensa para los católicos, además de que invitó a un conocido crítico del cristianismo ortodoxo a hablar en Corning, perdió buena parte de su negocio, de modo que hacer frente a las necesidades de su siempre creciente familia se le hizo cada vez más difícil. Su carácter poco previsor no hizo sino agravar esta dificultad: con frecuencia empleaba el dinero necesario para la casa en sus causas favoritas, como cuando utilizó todo el dinero destinado a pagar el carbón del invierno para un banquete en honor del reformador social Henry George.

En su autobiografía, Sanger deja claro cuáles fueron las impresiones de su infancia que tuvieron más influencia sobre ella de cara a su posterior

cruzada por el control de la natalidad. En sus recuerdos de Corning, «las familias grandes eran algo asociado con la pobreza, los trabajos más duros, el paro, el alcoholismo, la crueldad, las peleas y las cárceles; las familias pequeñas lo estaban con la limpieza, el placer, la libertad, la luz, el espacio, el sol»:

> Los padres de las familias pequeñas poseían sus casas en propiedad; en ellas, madres de aspecto juvenil tenían tiempo para jugar al croquet con sus maridos por las tardes en sus cuidados jardines. Sus ropas tenían estilo y encanto y estaban rodeadas por la fragancia de su perfume. Caminaban en sus expediciones para ir de compras con sus hijos de la mano, los cuales a todas luces disfrutaban positivamente de su derecho a vivir. Para mí, la distinción entre felicidad e infelicidad en la infancia estaba entre las familias pequeñas y las familias grandes, más que entre la riqueza y la pobreza.[442]

Como se ha mencionado ya, todo lo que pudo hacerse con respecto a la educación religiosa de Margaret se hizo furtivamente, bajo la sombra de su padre librepensador. Su madre, Anne, no se atrevía a ir a la iglesia contra los deseos de su marido, pero la joven Marga ret en ocasiones se escabullía para ir cuando su padre estaba trabajando fuera de la ciudad. No fue bautizada hasta el 23 de marzo de 1893, a los trece años; también en secreto recibió la Confirmación un año después, en julio de 1894. Pero como las opiniones que su padre tenía con respecto al catolicismo eran bien conocidas, no se sintió precisamente bienvenida en la Iglesia.

Margaret dejó Corning para ir al Claverack College, que era un instituto de enseñanza secundaria en régimen de internado. Allí conoció a Corey Alberson, con el cual se comprometió en secreto; no obstante, en lugar de consumar el compromiso casándose, optaron por un «matrimonio a prueba».

Margaret no llegaría a finalizar sus estudios. Su padre se la llevó de vuelta a casa porque su madre estaba muriéndose. En contra de sus convicciones, Michael Higgins permitió que un sacerdote le administrase los últimos sacramentos el 31 de marzo de 1899. «Mi Cielo comienza esta mañana», respondió la madre de Margaret después de recibir el último sacramento. Margaret, que nunca se sintió especialmente cercana a su madre, permaneció de pie a un lado sin experimentar emoción alguna.

A Margaret no le agradó tener que dejar la escuela para volver a casa, lo cual provocó que en lo sucesivo tuviese constantes peleas con su padre, al que acusaba de haber matado a su madre. «Sólo tenía cuarenta y nueve

años cuando murió. Pero esos dieciocho embarazos a ti no te afectaron en absoluto», le gritaba. Muy pronto, Margaret volvería a dejar Corning, esta vez para siempre.

Acabó recalando en White Plains, Nueva jersey, trabajando como aprendiz de enfermera en un hospital. Allí, en una fiesta con los compañeros de trabajo, conoció a un joven arquitecto, William Sanger, que inmediatamente se enamoró de ella. William no escatimó gasto alguno en cortejar a Margaret. Ella por su parte se sintió atraída tanto por él como por sus ideas radicales: era un anarquista, incluso más firmemente contrario que su padre a toda religión organizada. Se casaron después de que William literalmente se la llevase en un coche de caballos en el calor del agosto de 1902 para ponerla, sorprendida y molesta, ante un clérigo y dos testigos que los aguardaban. Se sintió a la vez airada por el atrevimiento y muy feliz por encontrarse casada.

Poco después la pareja se trasladó a Nueva York y seguidamente a Hastings. Pronto llegarían tres bebés: Stuart, en 1903; Grant, en 1908 y Peggy, en 1911. Margaret era una madre poco atenta, que se mostraba afectuosa con sus hijos pero a quien la vida del hogar le aburría. Como ha subrayado su biógrafa Madeline Gray, «le encantaba abrazar y besar a sus hijos, pero responsabilizarse de ellos era otra cosa distinta»[443]. Compartía con su marido la pasión por las causas políticas radicales, incluyendo el anarquismo, de modo que los jóvenes esposos frecuentemente o bien se encontraban fuera u organizaban fiestas en casa. Claramente, todo eso dejaba poco tiempo para los niños. En palabras de Gray: «Por lo general, Margaret prácticamente no sabía qué les podía estar pasando a sus hijos. Cuando por cualquier motivo tenía que ocuparse de ellos afirmaba tener un ataque de una misteriosa "enfermedad nerviosa", y se aferraba a la primera oportunidad para salir de casa»[444]. Más que ocuparse de sus hijos, como su propia madre se había ocupado abnegadamente de ella y de sus hermanos, «Margaret normalmente se encontraba fuera, en algún otro lugar, dejándolos a cargo de los vecinos o de cualquiera que tuviese a mano»[445].

El tiempo que dedicó a frecuentar los círculos radicales le puso en contacto con el movimiento por el control de la natalidad, y en 1911 ya se encontraba dando conferencias y escribiendo sobre la necesidad de la contracepción. Al igual que su padre, la situación de los trabajadores pobres —las terribles condiciones en que vivían y trabajaban— le inspiró

una vibrante indignación que impulsó su deseo de promover distintas causas socialistas. También descubrió que participar en las discusiones de los radicales le resultaba mucho más interesante que la maternidad. Precisamente en esas discusiones fue introducida al movimiento del «amor libre» por Emma Goldman. Aunque William Sanger era un radical, esto no podía aceptarlo. A juzgar por sus acciones posteriores, a todas luces Margaret pensaba de manera distinta.

Durante este tiempo, Margaret abandonó su completa inmersión en la política radical y volvió a dedicarse a la enfermería, concentrándose en el trabajo como matrona. Trabajando para la Asociación de Enfermeras a Domicilio de Nueva York, visitó zonas sumidas en la pobreza para ayudar a las mujeres a dar a luz. En el verano de 1912 presenció cómo una mujer llamada Sadie Sachs fallecía a causa de un aborto inducido. Según Sanger, la mujer había solicitado tres meses antes que le facilitasen algún tipo de contraceptivo. Este suceso fue para ella un punto de inflexión. «Me fui a la cama [esa noche], sabiendo que no importaba cuánto me costase, ya se había acabado de paliativos y curas superficiales; estaba decidida a buscar la raíz del mal, a hacer algo para cambiar el destino de unas madres cuyas miserias eran tan vastas como el cielo»[446].

O eso es lo que a ella le gustaría que creyésemos. Si bien la imagen de Sachs claramente tuvo algo que ver en su defensa del control de la natalidad, pronto veremos cómo otros dos aspectos de su pensamiento se dibujan como causas mucho más importantes en su cruzada para el control de la natalidad: la liberación del deseo sexual y la nueva ciencia de la eugenesia.

William Sanger fue hundiéndose más y más conforme su esposa propugnaba cada vez más abiertamente las maravillas de la libertad sexual. Él y Margaret asistían a las Veladas Nocturnas, así se llamaban, que se celebraban en el salón de la casa de Greenwich Village propiedad de la rica divorciada Mabel Dodge. Allí los intelectuales del Village se reunían para discutir las últimas ideas radicales, normalmente en torno al tema que Dodge fijaba para cada velada. Pronto Margaret fue bien conocida por sus opiniones con respecto a la sexualidad. Dodge comenta: «Fue ella la que nos introdujo a todos a la idea del control de natalidad, que, junto a otras ideas relacionadas con el sexo, se convirtió en su pasión [...] Fue la primera

persona que conocí que se mostraba como una abierta y ardiente propagandista de los gozos de la carne»[447].

Pero Margaret no se limitaba a predicar una teoría. En el verano de 1913, durante el curso de su visita a la promotora del amor libre Emma Goldman, tuvo una relación sentimental que, según confesó a un confidente, «verdaderamente me liberó»[448]. William lo descubrió y montó en cólera, igual que se enfureció al ver cómo los niños habían sido abandonados prácticamente a su suerte. Como relató su hijo Grant: «Madre raramente se encontraba en casa. Se limitaba a dejarnos con cualquiera que tuviese a mano, y se iba corriendo a no sabemos dónde»[449]. William había descubierto ese dónde y, aunque violentamente enfadado, decidió que una segunda luna de miel en París podría reconstruir el matrimonio, a la vez que proporcionarle una oportunidad de arrojarse en brazos de su pasión por la pintura. Allí permanecerían seis meses.

En Europa, a Margaret le encantó encontrar disponibles muchos métodos de contracepción y, cuando sólo llevaban allí un mes, insistió en volver a América para difundir la información. William quería seguir en Europa. Margaret se llevó a los niños y zarpó sin él.

Muy pronto William oyó el rumor de que ella se había buscado otro amante. No le hizo gracia en absoluto la sugerencia de su esposa de que él también se buscase una concubina. El marido anarquista se sentía profundamente disgustado ante el hecho de que su esposa abrazase con tanto entusiasmo una posición anarquista en lo que hacía a la sexualidad.

En esa época Margaret dedicó sus considerables energías a escribir, comenzando con la publicación en 1914 de *The Woman Rebel* [La mujer rebelde], un periódico presidido en su cabecera por el lema: «¡No hay dioses! ¡No hay amos!». En él Sanger clamaba contra los males del capitalismo y de la religión y cantaba los beneficios de la contracepción. Durante esta época se agudizó su rebelión contra el matrimonio. Cuando William se quejó desde París de que había oído más rumores, le informó de que necesitaba mantener relaciones sexuales para relajarse y le dijo que a diferencia de él, que era capaz de observar la continencia, ella era incapaz.

En este punto, nadie podría haberla acusado de hipocresía. Su actitud y su comportamiento eran perfectamente acordes con los artículos de la

doctrina que ella misma había definido y que proclamó en *The Woman Rebel*: «El deber de la mujer es mirar al mundo cara a cara, con una mirada en los ojos que diga "vete al infierno", tener ideales, hablar y actuar desafiando las convenciones»[450]. En lo que constituyó un presagio de su influencia como arquitecto de la Cultura de la Muerte, también afirmó: «Las mujeres rebeldes reclaman los siguientes derechos: el derecho a la pereza. El derecho a ser madre soltera. El derecho a destruir. El derecho a crear. El derecho a vivir y el derecho a amar»[451]. A finales de 1914, su enfrentamiento con las autoridades en lo tocante a su promoción del control de la natalidad y de las ideas anarquistas había llegado a un extremo tal, que tuvo que huir a Europa para evitar ser llevada a juicio. Dejó atrás a sus hijos y a su marido (que para entonces había vuelto a Estados Unidos). A mediados de diciembre escribió a William dando, según sus palabras, «por finalizada una relación de más de doce años»[452]. Tres años después le pediría el divorcio, proceso que llevaría otros cuatro años antes de hacerse oficial.

Durante el año que pasó en el exilio, se dedicó afanosamente a recopilar más información sobre el control de la natalidad de las fuentes europeas y se sentó a los pies del gran «sexólogo» Havelock Ellis, al cual reverenciaba como una especie de profeta científicosexual (Sanger se refería a él llamándolo «el Rey»). También haría de él su amante, lo cual molestó tanto a la esposa de Ellis, Edith, que intentó suicidarse varias veces; murió por un coma diabético provocado por su quebrantada salud.

Su relación con Ellis no sería en absoluto la última. El anarquista Lorenzo Portet, Johann Goldstein, Hugh de Selincourt, el magnate del aceite Tres en Uno J. Noah Slee (con quien posteriormente se casaría por su dinero y al que obligó a firmar un acuerdo prenupcial que le otorgaba completa libertad sin preguntas), H. G. Wells, Herbert Simonds, Harold Child, Angus MacDonald, Hobson Pitman, y muchos otros cuyos nombres se han perdido para los biógrafos: todos fueron sus amantes. Ése fue el patrón de toda su vida. Ya anciana, puso por escrito el siguiente consejo para su nieta de dieciséis años: «Besarse, manosearse e incluso mantener relaciones plenas es algo bueno mientras sea sincero. Nunca he besado a nadie sin ser sincera. Por lo que hace a las relaciones sexuales, te diría que tres veces al día es más o menos lo adecuado»[453].

No le satisfacía actuar siguiendo sólo su voraz e ilimitado deseo sexual, así que racionalizó su sexualidad de acuerdo con una teoría evolutiva bastante singular. Según Sanger, el deseo sexual era un impulso dinámico biológico que llevaba la evolución más allá de la simple supervivencia de los más aptos y hasta el desarrollo del genio. Pero el camino sexual hacia el genio se enfrentaba a obstáculos, porque «los dogmas éticos del pasado, no menos que los científicos, pueden bloquear el camino hacia la verdadera civilización»[454]. Pero la verdadera ciencia pronto traería la liberación. «La psicología está empezando a reconocer las fuerzas ocultas en el organismo humano. En el largo proceso de adaptación para la vida social, los hombres han tenido que mantener a raya los deseos y los impulsos que nacen de esas energías internas, de las cuales los más grandes y los más imperiosos son el sexo y el hambre[455]. Mientras que «el hambre [...] ha dado lugar a "la lucha por la existencia", [...] la gran fuerza del sexo ha desempeñado un papel no menos fundamental, no menos imperativo, no menos incesante en su dinámica energía»[456]. La importancia del sexo, por lo tanto, no era primariamente la procreación (como piensan la mayoría de los pensadores evolucionistas); el sexo «es la fuerza evolutiva que crea el genio»:

> La ciencia moderna nos enseña que el genio no es una especie de misterioso don de los dioses [...] ni [...] el resultado de una condición patológica y degenerada [...] Más bien se debe a la remoción de las inhibiciones fisiológicas y psicológicas y de las restricciones, que hace posible la liberación y el encauzamiento de las energías internas primordiales del hombre, llevándolas a su expresión plena y divina. La remoción de esas inhibiciones, así nos aseguran los científicos, hace posible unas percepciones más rápidas y profundas: tan rápidas, de hecho, para el ser humano ordinario que parecen prácticamente instantáneas o intuitivas.[457]

No hace falta decir que Sanger entendía que el cristianismo había cegado la fuente del genio humano. Sin embargo, para Sanger, aún había lugar para la esperanza:

> De forma lenta pero segura estamos derribando los tabúes que rodean al sexo; los estamos derribando impulsados por la pura necesidad. Los códigos que han rodeado al comportamiento sexual en las llamadas comunidades cristianas, las enseñanzas de las Iglesias relativas a la cas tidad y a la pureza sexual, las prohibiciones de las leyes y las convenciones hipócritas de la sociedad han manifestado su fracaso como salvaguardas frente al caos y los estragos producidos por el hecho de no reconocer el sexo como una fuerza motora de la naturaleza humana: una fuerza tan grande, o incluso más grande, que el hambre. Su energía dinámica es indestructible. Puede ser trasmutada, refinada, dirigida, incluso sublimada; pero ignorar, descuidar, o negarse a reconocer esta gran fuerza elemental no es nada más que necedad.[458]

De hecho, en un curioso giro de su razonamiento, Sanger afirmaba que la insistencia cristiana en la virtud era la verdadera causa del vicio: «De las

políticas indiscutidas de la continencia, la abstinencia, la "caridad" y la "pureza", sólo hemos recogido las cosechas de la prostitución, las enfermedades venéreas y otros innumerables males»[459]. Para Sanger, la antigua visión de la sexualidad, «inculcada sobre la base de una moralidad convencional y tradicional y de la respetabilidad de las clases medias [...] es una pérdida de tiempo y de esfuerzo»[460]. La moralidad convencional y tradicional y la respetabilidad de la clase media debían ser expulsadas de la cultura, para introducir a continuación una nueva manera de entender la sexualidad.

«El mayor problema, que es el que debemos afrontar en primer lugar, es la abolición de la vergüenza y el miedo al sexo», lo cual exige una reeducación. «Debemos enseñar a los hombres el poder arrasador de esta radiante fuerza [...] A través del sexo, la humanidad puede llegar a la gran iluminación espiritual que transformará el mundo, que iluminará el único camino que conduce al paraíso en la tierra. Sólo así debemos de forma necesaria e inevitable concebir la expresión sexual»[461]. Para Sanger, la liberación de la sexualidad de toda restricción se convirtió en una especie de objetivo religioso que presidía su visión mundana del paraíso, según la cual «los hombres y las mujeres no malgastarán sus energías» en la creencia cristiana «de las vagas fantasías sentimentales de la existencia extramundana», sino que se darán cuenta de que aquí en la tierra, en una utopía sexual creada por ellos mismos, encontraremos «nuestro paraíso, nuestra morada permanente, nuestro cielo y nuestra eternidad»[462]. Por supuesto, en tal paraíso habría una gran necesidad de controlar la natalidad.

Pero debemos tener claro que la liberación del deseo sexual no fue la única razón por la que Sanger promovió el control de la natalidad. Sanger veía el control de la natalidad como una solución eugenésica que ayudaría a eliminar «el peso muerto de la basura humana»[463]. Del mismo modo que para ella de la sexualidad podía surgir el genio, sus argumentos eugenésicos también se expresaban en términos evolucionistas:

> En la historia temprana de la raza, la llamada «ley natural» [es decir, la selección natural] reinaba sin interferencias. Bajo su inmisericorde regla de hierro, sólo los más fuertes, los más valientes, podían vivir y convertirse en progenitores de la raza. Los débiles, o morían tempranamente o eran muertos. Hoy, sin embargo, la civilización ha aportado la compasión, la pena, la ternura y otros sentimientos elevados y dignos, que interfieren con la ley de la selección natural. Nos encontramos en una situación en la que nuestras instituciones de beneficencia, nuestros actos de compensación, nuestras pensiones, nuestros hospitales, incluso nuestras

infraestructuras básicas, tienden a mantener con vida a los enfermos y a los débiles, a los cuales se les permite que se propaguen y, así, produzcan una raza de degenerados.[464]

En contra de lo que a Planned Parenthood le encantaría que creyésemos, la eugenesia no era un tema marginal para Sanger, ni simplemente obedecía a que fuese una mujer de su tiempo. Por el contrario, fue algo absolutamente esencial para su concepción y propagación del control de la natalidad.

En 1917 Sanger fundó *The Birth Control Review* que, si bien no tenía un tono tan radical como el *Rebel*, estaba igualmente plagada de los argumentos más poderosos y crudos a favor de la eugenesia. Uno de los lemas favoritos de Sanger, con los que adornaba la cabecera de la revista, era «Control de la natalidad: crear una raza de purasangres» (el lema dejó de utilizarse en 1929 y fue sustituido por el más digerible: «Bebés por elección, no por azar»)[465].

Para Sanger, «el problema más urgente hoy día es cómo limitar y disuadir el exceso de fertilidad de los mental y psicológicamente tarados». De hecho, «posiblemente los métodos drásticos y espartanos podrían imponerse por la fuerza a la sociedad norteamericana si ésta continúa de forma complaciente promoviendo la procreación irresponsable, resultado de nuestro estúpido y cruel sentimentalismo»[466].

Para contrarrestar los efectos supuestamente perniciosos de tal «estúpido y cruel sentimentalismo», Sanger proponía el control de la natalidad como el antídoto compasivo, una medicina que impulsó con fervor, movida especialmente por su miedo y su horror ante la gran ola de individuos de «mentes débiles» que entendía que estaban encenagando la población y haciendo a la humanidad descender a niveles inferiores en la escala evolutiva. «No cabe más que un programa práctico y factible para enfrentarse al gran problema de los incapaces: evitar el nacimiento de los que podrían trasmitir la imbe cilidad a sus descendientes». Si rechazamos o ignoramos este aviso profético, la civilización «se enfrentará al problema siempre creciente de la imbecilidad, ese fértil origen de la degeneración, el crimen y el pauperismo»[467].

No cabía otra solución para la degeneración, el crimen y el pauperismo, y especialmente no servía recurrir a la filantropía tradicional, pues no atacaba la raíz del problema: la fertilidad de los incapaces, con lo cual

promovía «la perpetuación de los defectuosos, los delincuentes y los dependientes. Éstos son los elementos más peligrosos de la comunidad mundial, la maldición más devastadora frente al progreso y la expresiónhumana»[468]. La filantropía de Sanger no perpetuaría «el peso muerto de la basura humana»[469], sino que aplicaría inmediatamente medios eugenésicos para eliminar el problema. Las mujeres y los hombres incapaces serían separados a la fuerza y obligados a vivir sin contacto sexual «durante los años reproductivos». Si eso fallaba, la sociedad podía recurrir a medidas más drásticas. Como Sanger afirmó abiertamente, en tales circunstancias «nos decantamos por la política de la esterilización inmediata, para asegurarnos de que la paternidad es algo absolutamente prohibido para los incapaces»[470].

Sanger creía que el control de la natalidad resolvía un problema que había preocupado a la mayoría de los eugenistas, desde Darwin y Galton hasta los de su propio tiempo. La selección natural ya no era capaz de eliminar a los no aptos porque la civilización había limado buena parte de las aristas de la naturaleza a través de su descaminada compasión. El problema se agravaba, como hemos visto, por la característicamente alta tasa de fecundidad de los incapaces. «El control de la natalidad [...] es en verdad el mayor y el más genuino método eugenésico», afirmaba Sanger, «y su adopción como parte del programa de la eugenesia daría inmediatamente una fuerza concreta y realista a dicha ciencia». Por esta razón, el control de natalidad de corte eugenésico «ha sido aceptado por los eugenistas más clarividentes como el medio más constructivo y necesario para la salud racial»[471].

A la vista de todo lo dicho, resulta bastante claro que esos tres motivos —aliviar a las mujeres sobrecargadas de hijos, liberar a la sexualidad de la moralidad tradicional y finalmente la eugenesia— constituyeron los objetivos de todas las organizaciones que Sanger puso en marcha. En primer lugar fundó la National Birth Control League (Liga Nacional para el Control de la Natalidad), que posteriormente adoptó el nombre American Birth Control League (Liga Americana para el Control de la Natalidad) y se constituyó como corporación en 1922; luego se convirtió, en 1939, en la Birth Control Federation of America (Federación Americana para el Control de la Natalidad); finalmente, en 1942, adoptó el nombre actual, Planned Parenthood Federation of America (Federación de Planificación Familiar de América, PPFA, en su acrónimo en inglés).

Curiosamente, Sanger protestó por el cambio de nombre. Fiel al credo de Sanger según el cual las mujeres deberían tener el «derecho a destruir», Planned Parenthood es el mayor proveedor de abortos del mundo. Pero Planned Parenthood no hace ascos a la eugenesia. Antes de la Segunda Guerra Mundial, cuando la eugenesia aún no había quedado desprestigiada por la «mancha» del nazismo, muchos de los miembros del Consejo de Planned Parenthood (y las demás organizaciones que la precedieron) eran también miembros de la American Eugenics Society (Asociación Eugenésica de América). Incluso después de la guerra. En 1957 Alan Guttmacher, fundador del Alan Guttmacher Institute, adscrito a la PPFA, fue vicepresidente de la American Eugenics Society y presidente de la PPFA desde 1962 hasta 1974. Continuando la tradición eugenésica de Sanger, la PPFA se convirtió en la principal defensora del diagnóstico prenatal concebido como prueba estándar para los que tienen «riesgo» de tener hijos con defectos de nacimiento. En un documento de objetivos, escrito en 1977, titulado «Nacimientos planificados, el futuro de la familia y la calidad de la vida en América: Hacia una política y un programa nacional omnicomprensivo», la PPFA reclamaba la implantación a nivel nacional de «tests de embarazo y servicios de prevención, diagnóstico prenatal de defectos fetales, asesoramiento genético, prevención de enfermedades venéreas y otros servicios», como el aborto. Por lo que hace a la sexualidad, la PPFA es bien conocida por su defensa de la «libertad» sexual y de la eliminación de las barreras morales tradicionales, esas mismas barreras que Sanger consideraba que debían ser destruidas para dejar paso al florecimiento de su utopía sexual[472].

Quizás el indicador más preciso de la pobreza última de la visión de Sanger es la propia vida de Sanger, que mantuvo oculta al conocimiento del público. Como hemos visto más arriba, Sanger era un ser profundamente egoísta, que no hizo sino abandonar a sus hijos (uno de los cuales, Peggy, moriría en 1915) para poder ocuparse de sus continuos romances, de la propagación del control de natalidad y del crecimiento de su propia fama. Como deja bien claro su biógrafa Madeline Gray, a Sanger le consumía la pasión sexual hasta niveles absurdos, surcando el Atlántico una y otra vez de América a Europa y vuelta de nuevo para encontrarse con sus amantes. A medida que envejecía, aumentaba su necesidad de sentir que seguía siendo deseable. Compró esa seguridad con dinero, gracias los cinco millones de dólares que heredó de su difunto marido Noah Slee. Iba de fiesta en fiesta para llenar el vacío de sus días, utilizando su riqueza para

atraer a hombres más jóvenes que ella. A medida que el tiempo fue marchitando más y más su belleza, recurrió al alcohol y (después de una intervención quirúrgica) a los calmantes, de modo que con frecuencia pasaba los días dormida o delirando. Al final, cuando empezó a vagar borracha durante la noche, tuvo que ser internada en una clínica. Sanger murió el 6 de septiembre de 1966, poco antes de cumplir los ochenta y siete años, después de haber legado al mundo con total eficacia una visión de la felicidad a través de la libertad sexual que, por lo que hace a su propia vida, en última instancia se reveló vacía, oscura, y desgraciada.

Clarence Gamble

Clarence Gamble era hijo de David Gamble y nieto de James Gamble, el cofundador de la famosa y próspera empresa Procter and Gamble. Clarence nació en Avondale, un barrio de Cincinnati, Ohio, el 10 de enero de 1894. Era el menor de cuatro hermanos, y nació cuando sus padres no esperaban tener más hijos, pues su madre, Mary Gamble, tenía treinta y nueve años y su padre, David, cuarenta y siete. Un comienzo interesante para un hombre que adoptaría como lema para sus esfuerzos de promoción del control de la natalidad el eslogan: «Cada hijo, un hijo deseado».

La familia Gamble se definía por la ética protestante del trabajo. Al igual que los primeros puritanos, evitaban la ostentación y los padres se aseguraron de que sus hijos aprendiesen a gestionar sus recursos económicos manteniéndoles muy cortos de dinero. Sin embargo, dentro de su sobriedad, la familia Gamble hacía generosas donaciones a todo tipo de instituciones benéficas, tomándose así con la mayor seriedad la prescripción bíblica de dar limosna.

Clarence se sentía incómodo con la riqueza. Ya en los últimos años de su adolescencia, le horrorizaba pensar que otros creyeran que no tenía mérito alguno por sus logros porque éstos se debían a haber nacido en una cuna más que desahogada.

Como había sucedido con todos los Gamble hasta entonces, Clarence daba por supuesto que se dedicaría a trabajar duramente y a salir adelante por sí solo. Quizás en buena parte para evitar que le pudiesen acusar de que se estaba limitando a meterse en la empresa de la familia, Clarence Gamble decidió estudiar Medicina y hacerse un nombre en un campo sin relación con la industria de los Gamble. Entonces, en su vigésimo primer cumpleaños, recibió una carta de su padre:[473]

Querido Clarence:

En honor a tu llegada a la mayoría de edad, tu madre y yo te transferimos las acciones que se detallan en adjunto. Esperamos que seas capaz de utilizar bien esos recursos. Sólo tenemos una petición que hacerte, y es que contribuyas con al menos una décima parte de los ingresos a la Iglesia y a otras instituciones de caridad.

Con cariño, tu padre.

El valor de las acciones ascendía a un millón de dólares, una suma increíble en 1915, tan enorme que Clarence no tendría necesidad de trabajar sino que podría vivir de forma bastante holgada sólo con los intereses. En ese momento, cobraba 85 dólares al mes. Hizo un rápido cálculo y llegó a la conclusión de que los dividendos que produciría un millón de dólares en acciones le generarían al menos 160 dólares al día.

La decisión no fue difícil: «Dejé mis 85 dólares al mes y me dediqué a gozar de la liberación de la ronda diaria de trabajo de oficina [sic]»[474]. Esto no significaba que estuviese decantándose por una vida de holganza. Seguía decidido a convertirse en médico. Ese otoño fue a Princeton para comenzar el programa de licenciatura de Biología, en el que destacó como el primero de su promoción. De allí fue a Harvard y se licenció en medicina en 1920, siendo el segundo de su promoción. Estos considerables esfuerzos no podrían ser atribuidos al hecho de ser heredero de la fortuna de los Gamble.

En Harvard, Gamble era un modelo de ejemplaridad: asistía a la iglesia todos los domingos, dirigía una tropa de boy scouts, ayudaba a muchachos pobres que habían abandonado la escuela y colaboraba con un club de ex alcohólicos. En comparación con las desordenadas vidas de Margaret Sanger y Alfred Kinsey, el modo de vida de Gamble era un modelo de respetabilidad. Sin embargo, como veremos, su incansable cruzada por el control de la natalidad le sitúa, junto con Sanger, como una de las dos personas más importantes en la formación de la cultura contraceptiva de hoy en día. En la medida en que los esfuerzos de Gamble se concentraron especialmente en la investigación y el desarrollo, y luego en la efectiva difusión del control de la natalidad, posiblemente se sitúe incluso por encima de Sanger.

El interés de Gamble por el control de la natalidad no surgió, como en el caso de Sanger, de una preocupación por la construcción de una nueva civilización de libertad sexual. La obsesión de Gamble por el desarrollo y la difusión del control de la natalidad tuvo su origen, en gran parte, en su arraigada tendencia filantrópica. Verdaderamente pretendía ayudar a mujeres en situaciones desesperadas. Pero había más: la pasión de Gamble por el control de la natalidad también procedía de una característica que tenía en común con Sanger: la pasión por la eugenesia.

En lo que hace a su inclinación eugenésica, quizás la más interesante atalaya desde la que extraer información con respecto al pensamiento de Gamble sea la observación de su propia familia. Clarence se casó con Sarah Bradley el 21 de junio de 1924. A diferencia de todos los promotores del control de la natalidad, los Clarence tuvieron una familia relativamente grande. Planeaban tener seis hijos y los habrían tenido si Sarah no hubiese perdido el último. El hecho de tener cinco niños, los sitúo en una posición absolutamente excepcional con respecto a otros miembros del movimiento por el control de la natalidad.

Pero con eso los Gamble no actuaban en contra de sus convicciones. Creían firmemente en lo de «cada hijo, un hijo deseado», y ellos deseaban tener seis, aunque no sólo por amor a la familia. Al igual que Darwin, Haeckel, Galton y muchos otros pioneros de la eugenesia, Gamble estaba convencido de que los mejores se reproducían poco y los peores demasiado. Estaba decidido a rectificar ese desequilibrio entre los aptos y los no aptos, tanto haciendo su propia contribución a una buena reserva eugenésica con su amplia familia como limitando la reproducción de los menos aptos a través del control de la natalidad.

Con respecto a su deseo de que los más aptos se reprodujesen más, durante la Segunda Guerra Mundial Gamble fue el principal impulsor de un programa entre las universidades de la Ivy League[475] que pretendía animar a sus graduados a reproducirse más, concentrándose especialmente en su alma máter, Princeton y Harvard. Gamble pretendía elaborar estadísticas de natalidad universidad por universidad a fin de promover una especie de «competición de cigüeñas», y creía que el otorgamiento de diversos honores y premios a los antiguos alumnos conseguiría promover una mayor procreación entre los más aptos. Un programa tal, sostenía, contribuiría a dar la vuelta al «suicidio racial» de los anglosajones

protestantes blancos, originado por la inadecuada procreación de los mejores. Naturalmente, todo se basaba en el presupuesto de que una licenciatura universitaria era una señal clara, si no absolutamente segura, de una natural superioridad intelectual. Por desgracia, al menos por lo que hace a los planes de Gamble, eran siempre las universidades mormonas y católicas las que superaban a sus favoritas, las protestantes de la Ivy League[476].

En el otro extremo del abanico de prácticas eugenésicas, Gamble fue un firme proponente de la reducción de las tasas de natalidad de los no aptos no sólo a través del control de la natalidad sino también a través de la esterilización. Como ponen de manifiesto sus biógrafos Doone y Greer Williams,

> [...] durante algunos años intentó suprimir las formas hereditarias de retrasos y enfermedades mentales mediante la promulgación de leyes estatales que impusiesen la esterilización forzosa de esos pacientes. Con frecuencia escribió y disertó a favor de la esterilización, convirtiéndose en uno de los más tempranos divulgadores de la vasectomía al varón considerado no apto para convertirse en padre.[477]

Si echamos un vistazo a su obra *Human Sterilization: Techniques of Permanent Conception Control* [Esterilización humana: Técnicas permanentes de control de la natalidad] de 1950, el lado oscuro eugenésico de la filantropía de Gamble se hace evidente. Gamble escribió este folleto conjuntamente con el doctor Latou Dickinson, otro firme defensor del control de la natalidad que quizás incluso fue la influencia decisiva para conseguir que Gamble dedicase su vida a la «Gran Causa». El párrafo inicial es digno de ser transcrito íntegramente:

> Rescatar a la humanidad del abismo de la fertilidad perjudicial no es problema sencillo. Durante un millón de años la Dama naturaleza se dio cuenta de que no podía desarrollar a su pueblo simplemente mediante la selección para la supervivencia de los más prolíficos, los más fuertes y los más inteligentes, a pesar de que tenía un planeta entero como laboratorio y a todas las razas para experimentar con ellas. En nuestro tiempo, a pesar del aumento de población, producto de la limitación de las epidemias y la atención a los débiles, nuestros esfuerzos organizados dirigidos a promover la procreación de calidad en lugar de la de cantidad sólo llevan tres décadas desarrollo activo [es decir, básicamente 1920-1950], y todo ello haciendo frente a una fuerte oposición. En efecto, las señales que indican que los niveles de inteligencia están declinando nos han movido a formular programas para remediarlo.[478]

No es difícil ver aquí las líneas argumentales que tienen su origen en Darwin. Con la selección natural, los mejores se reproducen más. La medicina y la higiene moderna han tenido el efecto negativo de eliminar las técnicas purificadoras e inmisericordes de la selección natural. El

resultado ha sido tanto la superpoblación como la contaminación de la reserva genética por los menos aptos. Para reequilibrar la balanza, debemos introducir métodos artificiales que limiten la procreación de los no aptos e incrementen la procreación de los aptos.

De este modo, «para desarrollar la clase más deseable de ciudadanos es necesario proporcionar a los mejores candidatos ayudas a la fertilidad cuando las necesiten y limitar la descendencia de los débiles mentales y de los que ya hayan traído al mundo todos los hijos a los cuales puedan atender»[479].

Si bien algo se ha avanzado en los intentos de la sociedad «por reducir la productividad» de los débiles mentales mediante la «segregación», tales avances únicamente han proporcionado remedio «para una pequeña fracción de la necesidad». Dado que no existe suficiente espacio en esas instituciones, algunos de los débiles mentales deben ser liberados en la sociedad. Esto no supone un problema en tanto en cuanto reciban el entrenamiento necesario para sostenerse a sí mismos, pero incluso si están «así equipados», solo pueden ser liberados si «están salvaguardados a través de la esterilización frente a la producción de más defectuosos». «Tal salvaguarda debería estar legalmente impuesta para los defectuosos mentales para los cuales no hay espacio suficiente en nuestras instituciones»[480].

Aunque el lenguaje es más bien etéreo, no es difícil darse cuenta de que al hablar de «legalmente impuesto» Dickinson y Gamble querían decir esterilización forzada, dado que posteriormente citan con aprobación a los «27 estados» que establecieron la esterilización «sufragada por el Gobierno de los defectuosos mentales o de los psicóticos»[481].

En el contexto de este espíritu eugenésico, Dikinson y Gamble pasaban a describir minuciosamente en su folleto diversos procedimientos de esterilización permanente. En el resumen final del trabajo, titulado «La responsabilidad del médico», Dickinson y Gamble afirmaban: «El campo de la esterilización incluye tanto a todos aquellos que debido a su condición hereditaria física son totalmente no aptos para tener hijos, como a aquellos padres para los cuales otro hijo sería una decisión equivocada o un peligro real, como a los que carecen de inteligencia o tenacidad para utilizar otros medios de control»[482].

> Hasta ahora las naciones han tenido como uno de sus principales objetivos el mero incremento del número de ciudadanos. La nueva perspectiva mundial tiene como fin la elevación de la calidad de sus ciudadanos y el incremento del bienestar de la familia, la comunidad y la nación. Para este objetivo, la limitación de los completamente no aptos es un expediente claramente necesario.[483]

Como sucede con la mayoría de los defensores del control de la natalidad en la primera mitad del siglo XX, podemos ver en Dickinson y en Gamble que su pasión por el control de la natalidad era una mezcla de compasión por los que sufren y de una fuerte tendencia eugenésica a eliminar a los no aptos, para así elevar tanto la calidad de vida como la calidad de la reserva genética humana. Después de que las atrocidades de los nazis en lo que hace a la eugenesia saliesen a la luz tras la Segunda Guerra Mundial, la mayoría de los defensores de la «planificación familiar» abandonaron la promoción directa de la eugenesia y (al menos públicamente) se concentraron sólo en la compasión.

Curiosamente, aunque eran conscientes del daño que el apoyo abierto ala eugenesia podría acarrear a su causa en 1950, Dickinson y Gamble negaron cualquier conexión entre su promoción de la esterilización eugenésica y la de los nazis, incluso a pesar de que quitaban importancia a la gravedad real del programa eugenésico nazi. En el apéndice del panfleto, y en un tipo de letra muy pequeño, subrayan que

> [...] la bibliografía alemana [sobre la esterilización] es voluminosa, tanto la que se refiere a la herencia, a sus leyes, a los procedimientos quirúrgicos o a los radiológicos [...] Después de treinta años de investigación por parte de autoridades eminentes sobre la eugenesia como Rudin y Lenz, se determinó que la proporción de débiles mentales se elevaba alrededor de uno de cada 170. La inclusión de todos los afectados por desórdenes mentales y físicos absolutamente hereditarios y gravemente perturbadores de la vida de la comunidad incrementó la estimación a uno de cada 110.[484]

Por supuesto, como hemos visto en el capítulo sobre Haeckel, fueron esos cálculos los que constituyeron el fundamento de los programas eugenésicos nazis, que no sólo condujeron a la esterilización de los defectuosos, sino a la mucho más efectiva eliminación de los mismos. Probablemente Dickinson y Gamble consideraron que esta estimación del número de los no aptos para procrear era ajustada, porque seguidamente afirmaban: «Existen datos de Suecia, Suiza, Holanda y Dinamarca que confirman tal proporción». Aplicar a Estados Unidos tal proporción sobre una población de 100 millones significaría que habría 909.000 personas consideradas no aptas para procrear y, por lo tanto, aptas para la

esterilización, voluntaria o forzada[485]. Para la actual población de Estados Unidos, eso supondría la esterilización de más de 2,6 millones de «defectuosos».

Bien porque no fuesen conscientes de lo que realmente sucedía en los programas eugenésicos alemanes, bien porque fuesen excesivamente ingenuos con respecto a la conexión de esos programas con sus propias ideas, Dickinson y Gamble afirmaban: «La esterilización eugenésica alemana, que se comenzó a practicar 1934, era obligatoria, pero la ley establecía requisitos muy precisos. Las recomendaciones que se presentaban ante los 203 Tribunales Hereditarios venían precedidas de historias clínicas y exámenes muy elaborados. Esos tribunales estaban compuestos por tres jueces: un juez de distrito, un funcionario público de sanidad y un especialista médico, y en sus procedimientos se contaba con las declaraciones de peritos. Existían 26 tribunales de apelación». El final feliz: a lo largo de un período de tres años se recomendó la esterilización forzada de 225.000 personas, y los registros muestran que, de las 87.000 operaciones realizadas en los primeros quince meses «casi la mitad se prescribieron por causa de debilidad mental»[486]. Está claro que aprobaban los resultados; es, por tanto, difícil creer que ignoraban los medios a través de los cuales se obtuvieron esos resultados.

Tanto Dickinson como Gamble parecían pensar que esas barreras burocráticas tan cuidadosamente erigidas habrían eliminado la posibilidad de esterilizaciones injustas, incluso a pesar de que precisamente ese mismo tipo de «salvaguardas» burocráticas eran las que existían en las ejecuciones eugenésicas de los nazis. La misma burocracia se ocupaba de uno y otro aspecto del programa eugenésico, precisamente porque la esterilización y la exterminación eugenésicas eran para los nazis partes de un único traje eugenésico sin costuras. Cerrando absolutamente los ojos a estas conexiones, Dickinson y Gamble acababan su folleto con la afirmación verdaderamente aterradora de que «las ejecuciones secretas mediante cámara de gas que se realizaron más tarde durante la guerra para los casos más graves de determinados defectos mentales, tales como la idiocia profunda, difícilmente pueden englobarse dentro de estas políticas de esterilización; éstas fueron interrumpidas a causa de las protestas públicas»[487].

Pero de nuevo, igual que Clarence Gamble no era un revolucionario sexual al estilo de Margaret Sanger, tampoco era un proponente a lo Haeckel de una eugenesia abiertamente brutal. Más bien podría describírsele como un hombre con buenas intenciones que no se dio cuenta de que esas buenas intenciones abrían camino al libertinaje sexual de Sanger y a la brutalidad de Haeckel. Tenía pasión por la beneficencia, y eligió el control de la natalidad como la causa sobre la cual derramar sus considerables energías y su riqueza, sin ver con la claridad de Sanger y Haeckel adónde le llevarían esas obras.

Si centramos nuestra atención en la carrera de Gamble como campeón del control de la natalidad, descubrimos que siempre hizo exactamente lo que consideraba mejor. Como tenía el dinero necesario para hacer lo que se le antojase, no estuvo lastrado por la burocracia ni por la necesidad de pedir ayuda económica.

Su modo de trabajar —fuese en Estados Unidos o cualquier otro país— era enviar a un «trabajador de campo» a un área particular que él consideraba prometedora. Este trabajador de campo cobraba su sueldo directamente de Gamble, y sólo respondía ante él. Este misionero electo del control de la natalidad, siempre una mujer con empuje, montaba una clínica y se dedicaba a vender puerta a puerta la importancia del control de la natalidad. Gamble le proporcionaba su salario y los aparatos para el control de la natalidad cuya efectividad pretendía probar. La responsabilidad del trabajador de campo era suscitar el interés entre los «nativos» acerca de cualquier forma de control de la natalidad que Gamble desease probar y proporcionar datos exhaustivos sobre las tasas de efectividad. Posteriormente Gamble publicaba esos resultados.

Comenzó durante la Gran Depresión y, siguiendo siempre el mismo *modus operandi*, actuó en Pennsylvania, Ohio, Michigan, Kentucky, Carolina del Norte, Puerto Rico, Japón, India, África e Italia, entre otros lugares. Su plan era siempre el mismo: facilitar el dinero necesario para los comienzos, suscitar el interés y luego exigir que los ciudadanos locales dotasen y gestionasen sus propias clínicas.

Una dificultad con la que Gamble tuvo que enfrentarse una y otra vez fue que con frecuencia los «nativos» no blancos tenían la impresión de que lo que el «hombre blanco» buscaba en realidad era reducir la población de

no blancos más que prestarles ayuda efectiva. En más de una ocasión, Gamble y sus colegas del control de la natalidad fueron tratados con gran recelo, incluso con hostilidad, especialmente en lugares en los que los nativos habían tenido una larga historia de enfrentamientos con el imperialismo blanco o con la esclavitud. El apoyo abierto de la eugenesia por parte de Gamble, especialmente su insistencia en limitar la procreación de los «no aptos», no contribuía precisamente a tranquilizarlos sobre la rectitud de sus motivos.

Como un ejemplo de tales dificultades tenemos la muy famosa carta dirigida por Gamble a Margaret Sanger, escrita en noviembre de 1939, que Gamble tituló «Sugerencias para el Proyecto Negro». Para evitar las suspicacias de que estaba promoviendo el control de natalidad entre la población negra como otra forma de supremacía blanca, Gamble sugería a Sanger que situase a líderes negros en posiciones en las que pareciera que estaban al mando: que contratara a un clérigo negro para predicar el evangelio del control de natalidad como una forma de resurgimiento religioso, y a un médico y una enfermera negros para administrar los métodos de control de natalidad y realizar el seguimiento. Sanger, en una carta escrita en diciembre de ese mismo año, se mostraba de acuerdo: «No queremos que se extienda la idea de que pretendemos exterminar a la población negra, de modo que un religioso es la persona adecuada para apartar esa idea si en algún momento se le ocurre a alguno de sus miembros más rebeldes»[488]. Por supuesto, la exterminación abierta no era su objetivo; más bien, lo que deseaban era la reducción significativa de la futura «población negra».

Debido tanto a la compasión como a su propia convicción eugenésica, a Gamble le interesaba especialmente desarrollar métodos efectivos de control de la natalidad para los pobres y los ignorantes. Su método favorito durante la primera mitad del siglo XX era una esponja empapada en una solución salina que se insertaba en la vagina antes del coito. Cuando aparecieron en escena el DIU y la píldora, a mediados del siglo, Gamble los recibió con los brazos abiertos y comenzó a distribuirlos por todas partes, siempre insistiendo a sus trabajadores de campo en que guardasen estadísticas detalladas sobre su uso y sobre las tasas de embarazo.

Es interesante constatar cómo el enfoque tan directo de Gamble le provocó continuos enfrentamientos con el otro gran proponente del control

de la natalidad, la International Planned Parenthood Federation (Federación Internacional de Control de la Natalidad, IPPF). Si bien Gamble parece que se llevaba bien con la misma Sanger, con la que mantuvo una continua correspondencia durante muchos años, los burócratas profesionales de la IPPF se mostraban recelosos ante el completo desprecio de Gamble por las estructuras organizativas, el seguimiento de órdenes y los esfuerzos coordinados. Dada su fortuna y sus propias disposiciones personales, Gamble estaba bastante habituado a hacer exactamente lo que consideraba oportuno en el preciso momento en que lo consideraba oportuno. Nunca cambió.

Su enfrentamiento con la IPPF llegó a hacerse tan agudo que en 1957 Gamble puso en marcha el Pathfinder Fund, su propia organización internacional para la promoción del control de la natalidad. En contraste con los enredos que le suponía su trato con la IPPF, el Pathfinder Fund era una organización internacional que simplemente llevaba a cabo la voluntad de Gamble utilizando su propio dinero. Dado que no tenía que pedir dinero a nadie ni dependía de subvenciones, su trabajo internacional para el establecimiento del control de la natalidad careció de lastres de un modo que la IPPF sólo podía envidiar.

Una de sus grandes «victorias» fue la introducción del control de la natalidad en Italia a través del Pathfinder Fund. Esta «victoria» es un exponente claro de la íntima contradicción que existía en el fundamento de sus esfuerzos. Una vez más, hay que reconocer que el mismo Gamble, especialmente si se le compara con alguien como Sanger, en muchos aspectos era un modelo de respetable americano protestante medio en lo tocante a la moralidad sexual. Al igual que muchos otros protestantes bien intencionados de la primera mitad del siglo XX, Gamble entendía que el control de la natalidad era algo que únicamente tenía que ver con la vida conyugal, y no algo que promoviese la libertad sexual fuera del matrimonio, al estilo de lo que promovía Margaret Sanger. Pero como advirtió el papa Pablo VI, autor de la encíclica *Humanae Vitae*, las dos no podían separarse: la existencia de un control de la natalidad cada vez más efectivo llevaba consigo la liberación de todas las restricciones sobre la sexualidad.

Por supuesto, Gamble era consciente de que la oposición más poderosa frente a la aceptación generalizada del control de la natalidad procedía de

la Iglesia católica. Por eso consideraba que la más dulce de las victorias sería introducir el control de la natalidad en Italia, a las mismas puertas del Vaticano, en la ciudad de Roma. Tal y como escribió en una de sus cartas, describiendo su batalla en pro de la legalización del control de natalidad en Italia: «[...]es verdaderamente excitante tener el centro [de control de la natalidad] abierto a la sombra del Vaticano»[489].

A fin de hacer posible este golpe, Gamble reclutó al matrimonio formado por Luigi y Maria DeMarchi. Los DeMarchi, especialmente Luigi, fueron los Sanger del movimiento italiano por el control de la natalidad; esto es, consideraron el control de la natalidad como un modo de abrir las puertas a una completa libertad sexual, más que (como en el caso de Gamble) una vía para que las parejas casadas limitasen el tamaño de sus familias. Gamble estaba dispuesto a hacer la vista gorda sobre este aspecto de los DeMarchi, en tanto en cuan to fuesen capaces de conseguir el objetivo de poner en marcha y llevar a término una campaña para derogar las leyes italianas contra la anticoncepción. A través de los esfuerzos de los DeMarchi, Gamble prevaleció, yen 1971 las leyes contra la contracepción italianas fueron derogadas por los tribunales.

Parece que Gamble creía que los libertinos sexuales podían ser una ayuda útil, pero en última instancia poco importante, en la tarea de difundir el control de natalidad para usos «legítimos». En esto, es representativo de las buenas intenciones de las grandes Iglesias protestantes, las cuales, una tras de otra, echaron por tierra el tradicional rechazo cristiano al control de la natalidad y se aliaron con organizaciones como Planned Parenthood. Fuesen cuales fuesen las intenciones originales, la separación entre el placer y la procreación en la relación sexual a través del control de la natalidad dio lugar, en un corto periodo de tiempo, a una cultura de libertad sexual como la que tenían en mente De Sanger y los DeMarchi. Es más, la aceptación de los aspectos placenteros de la sexualidad y el simultáneo rechazo de sus aspectos procreadores acabó necesariamente derivando en una cultura que abraza el aborto. Ésta es la cultura de Planned Parenthood.

Gamble murió en 1966. Su legado sigue vivo en el Pathfinder Fund, que es hoy una especie de organización hermana de la IPPF que proporciona no sólo métodos de contracepción, sino abortos por todo el mundo, difundiendo así la Cultura de la Muerte bajo el velo de la compasión.

SÉPTIMA PARTE

Los traficantes de muerte

DONALD DE MARCO

Derek Humphry

Frances tenía motivos sobrados para vivir. Madre de dos hijos, era una mujer de mediana edad sobrada de talento, muy activa en las asociaciones y clubes de su entorno y con la mente siempre puesta en cómo ayudar a sus seres queridos. Por eso fue natural que sus amigos se quedasen perplejos cuando les habló de que quitarse la vida sería un acto de autodominio y de gran nobleza. Se preguntaron de dónde habría sacado esos eufemismos para expresar la autodestrucción que regaban su vocabulario, tales como «liberación» y «paso final». Hicieron todo lo que estuvo en su mano para convencerla de que su vida era más que digna de ser vivida.

Frances invitó a sus amigos a su fiesta de «despedida», fijada para su inminente cumpleaños. Nadie acudió. Sus invitados la querían demasiado como para ser cómplices de esa aventura macabra. Por más que la animaron y que protestaron, todo fue en vano. El 1 de noviembre de 1992, Frances entró en la habitación de un hotel, se metió en la cama, se tomó unas pastillas para dormir, se puso una bolsa de plástico en la cabeza y expiró.

Su buen amigo Wesley J. Smith, intrigado por saber qué podría haberle llevado a quitarse la vida, hizo algunas investigaciones. Lo que descubrió le sorprendió y horrorizó. Al examinar las lecturas recientes de Frances se topó con los pasajes subrayados que alimen taban su vocabulario y que conformaban sus peculiares ideas sobre el suicidio. Todas ellas procedían de las obras de la Hemlock Society. Esas obras le llevaron rápidamente al principal arquitecto de la Hemlock Society, Derek Humphry, y al manual de mátese-a-sí-mismo que había sido su gran éxito de ventas, *El último recurso*. «Cuanto más meditaba sobre la propaganda de la Hemlock Society y sobre su conexión directa con la muerte de Frances, más me enfurecía»[490], escribió. Pero Smith no se limitó a enfurecerse. El trágico

fallecimiento de Frances le sirvió como inspiración e incentivo para escribir un libro en el que puso de manifiesto las tácticas engañosas y manipuladoras inherentes no sólo a la Hemlock Society, sino en general a todo el movimiento pro-eutanasia. El más que apropiado título de su documentado estudio es *Forced Exit* [Recurso a la fuerza]. Se hizo miembro de la International contra la Euthanasia Task Force (Grupo de Trabajo Internacional contra la Eutanasia). Tenía en común con el director ejecutivo de la organización el hecho de que éste también había consignado en su libro sobre el mundo de la eutanasia, *Deadly Compassion* [Compasión mortal], el suicidio de su íntima amiga, Ann Humphry, la segunda esposa de Derek Humphry. Muchos otros suicidios han resultado tener su origen en este conocido autor, a quien un analista ha llamado «Su Alteza el Gran Verdugo, el Profeta de Hemlock»[491].

Derek Humphry, el principal fundador de la Hemlock Society, nació en Bath, Somerset, al suroeste de Londres, el 29 de abril de 1930. Su infancia no fue precisamente feliz. A una edad temprana, después de que sus padres se divorciaran, su madre le abandonó para casarse con un australiano. No la volvería a ver hasta cumplir los veintitrés años. El reencuentro sin embargo no duraría mucho. Su madre le espetó de repente: «Me vuelvo a Australia. Cuando quie ras, ven a visitarme». Pero no le dejó señas. No volvería a verla, aunque llegó a insertar anuncios en revistas con la esperanza de localizarla, incluso viajó a Australia en un fútil intento por encontrarla.

De joven, viviendo con su tía, le obligaban a escribir cartas a su padre, que se encontraba supuestamente «lejos, trabajando en alguna parte». Años más tarde descubriría que sus cartas iban a parar a una cárcel, donde su padre se encontraba cumpliendo condena por estafa. Después de abandonar el colegio a los quince años, Derek se introdujo en el mundo del periodismo, comenzando como chico de los recados y ascendiendo peldaños rápidamente[492].

Se casó con Jean Crane, con quien tendría dos hijos varones. A los cuarenta y pocos años, Jean contrajo un cáncer incurable de pecho y huesos. El modo en que murió, en 1975, sigue siendo objeto de intensa polémica. En el texto que escribió en su honor, *Jean murió a su manera*, Humphry describe meticulosamente su suicidio y el papel que él mismo desempeñó para asistirla. Relata cómo la ayudó a morir proporcionándole

medicamentos obtenidos de un médico que simpatizaba con sus intenciones. Diluyó en su café secobarbital y codeína, le dio el brebaje y se sentó a su lado, mientras observaba cómo se lo bebía. Tenía a mano dos almohadones, con los que pretendía asfixiarla si aun así no moría. «Estaba decidido a asfixiarla con ellos al primer asomo de vida». Sin embargo, Humphry informa a sus lectores de que no necesitó los almohadones, puesto que los medicamentos hicieron efecto en menos de una hora[493].

(La segunda esposa de Humphry, Ann Wickett, que también contrajo cáncer de pecho y finalmente se quitó la vida, dejó al suicidarse una nota que contradice el papel supuestamente pasivo de Derek en la muerte de Jean. En esa nota Ann acusa a su ex esposo de haber asfixiado a Jean. También le acusa de ser cómplice de su pro pio fallecimiento. «Lo que hiciste», escribía a Derek, «abandonar y después acosar a una mujer moribunda, es tan aberrante que no hay palabras para describirlo». Humphry, como cabía esperar, negó con vehemencia estas acusaciones. Sin embargo, sí admite haber ayudado al doble suicidio de los padres de Ann y a determinar el día de la muerte de Jean).

Unos meses después de la muerte de Jean, Humphry conoció a Ann Wickett, una bostoniana que se encontraba en Birmingham investigando para su doctorado. Había insertado un anuncio en la sección de contactos del *New Statesman* en el que se describía como una chica «de treinta y tres años, atractiva, rubia, chispeante, y a punto de divorciarse». Humphry, que por entonces tenía cuarenta y cinco años, respondió al anuncio. Poco después de su encuentro, decidieron casarse, pero estuvieron de acuerdo en retrasar la fecha: como dijo Ann, «hubiese dado muy mala impresión que nos casáramos estando tan reciente la muerte de Jean»[494]. Aun así, se casaron antes de que hubiese transcurrido un año desde que Derek enviudara.

Los recién casados, «en el curso de una prolongada luna de miel»[495], trabajaron juntos en el ya mencionado *Jean murió a su manera*, un libro que relataba su relación con la antigua esposa de Derek y su supuesto suicidio. Se publicó en 1978. Ese mismo año la pareja emigró a Estados Unidos, donde Derek consiguió trabajo en el periódico *Los Angeles Times*. Dos años después, junto con Gerald Latrue, fundaron la Hemlock Society, una organización dedicada a promover la eutanasia. Ann eligió el nombre para el flamante grupo en honor de Sócrates. Sin embargo, era a todas

luces impropio pretender equipararse a los elevados estándares morales que representa el ilustre polemista de Atenas. Es más, la muerte de Sócrates fue involuntaria.

Derek Humphry escribió un segundo libro en 1981, titulado *Let Me Die Before I Wake* [Dejadme morir antes de que despierte], que llevaba el subtítulo Hemlock's Book of Self-Deliverancefor the Dying [Manual Hemlock para autoliberación de los moribundos]. En marzo de 1991 escribió su principal obra, *El último recurso. Cuestiones prácticas sobre autoliberación y suicidio asistido para moribundos.* Este último trabajo tardó algún tiempo en ser aceptado. Los medios de comunicación lo ignoraron en un primer momento, a pesar de que recibieron un aluvión de cartas alabando las virtudes del libro. Humphry acabó reconociendo que los trescientos ejemplares remitidos para promoción no tuvieron como resultado ni una sola reseña. Pero no dejó que eso le desanimase. Por fin, el libro consiguió llamar la atención. El *Wall Street Journal* publicó un artículo que llevaba el provocativo título «Manual de suicidios para enfermos terminales genera agudo debate». Fue como arrojar una cerilla a un montón de leña. No hay nada como la controversia para conseguir atraer la atención del público y el incremento en las ventas. El resto de los 41.000 ejemplares de la primera edición (la inmensa mayoría) se vendieron en unos pocos días. *El último recurso* se convirtió en el número uno de las listas de libros más vendidos de no ficción en marzo de 1991. Para el 18 de agosto había llegado al número 1 en la sección de «Consejos y Manuales» de la *New York Book Review*. Para septiembre era el libro más vendido de todas las categorías en Estados Unidos. Cuando llegó la primavera de 1992, *El último recurso* había sido traducido a una docena de lenguas extranjeras[496]. Las ventas se incrementaron. De todas partes se requería a su autor. Los programas de televisión *Good Morning America*, *CBS This Morning* y el *Today Show* estaban ansiosos por entrevistarle[497].

Anna Quindlen, en su crítica publicada en el *New York Times*, sugería que los lectores de *El último recurso* podrían ser hombres y mujeres que han visitado hospitales y clínicas y han visto «personas que están hundidas, amarradas a sus sillas de ruedas, con la mirada perdida en el techo de sus habitaciones de hospital, preservados de la muerte por todos los medios disponibles, preservados para algo que se parece tanto a la vida como una piedra a un huevo, como una rama a un dedo»[498]. No parecía que a Quindlen le horrorizase igualmente el contenido del libro, sino que hacía

hincapié en cómo la actual tecnología médica ha avanzado hasta un punto en el que hay personas que tienen más miedo del trance de morir que de la misma muerte. Quindlen subrayaba que había leído el libro movida por la curiosidad, pero que pretendía conservarlo por si le hacía falta en el futuro.

Otro comentarista consideró que *El último recurso* era un modo de «tender puentes entre los enfermos terminales y los profesionales de la sanidad». Eso supondría que la relación entre esos pacientes y sus cuidadores mejoraría enormemente si aquéllos supiesen que éstos están autorizados a darles muerte. No hace falta decir que tal suposición es en realidad perniciosa para la relación entre ambos.[499]

La valoración de Leon Kass fue bien distinta. En una palabra, lo consideró «malvado»[500]. Su maldad se presentaba, sin embargo, bajo una forma curiosa, con una sonrisa y subrayando la importancia de afrontar la muerte «de modo racional». Pero ¿podemos verdaderamente enfrentarnos a la muerte de ese modo? La muerte en sí misma es un vacío, no un objeto que podamos aprehender ni una entidad sobre la cual podamos volcar nuestra racionalidad. A través de la fe podemos ver la muerte como una transición hacia una vida mejor. Pero la fe ve más allá de la razón. La razón misma queda humillada y desamparada ante el rostro de la muerte. ¿Estaremos mejor una vez muertos? ¿Puede suponer la muerte un beneficio para la persona? Dado que no podemos razonar de forma adecuada sobre la muerte sin la ayuda de la fe, el suicidio no es algo dirigido a quie nes están racionalmente dispuestos para él; es para las personas que se encuentran desesperadas y vulnerables. Sabemos qué es la vida. La muerte no la conocemos. Pero sí sabemos esto: que la oscuridad no es atractiva; que estamos hechos para la luz. Por eso, William Faulkner dijo en una ocasión que, entre la pena y la muerte, elegía la pena.

A pesar de la incapacidad de la razón para aprehender la muerte y lo que está más allá de ella, *El último recurso* es un libro que cosifica la muerte y la trata como si fuese algo positivo. Como Jack Kevorkian, Humphry considera que la «autoliberación» es un acto positivo. Partiendo de esta presuposición metafísica, puede proseguir hablando de la muerte de forma suave y aparentemente objetiva. Dado que la considera como un bien, deja de ser objeto de temor. Sólo hay que ver la ligereza con que da el siguiente consejo:

> Si tienes la mala fortuna de verte obligado a acabar con tu vida en un hospital o en un motel, es todo un detalle dejar una nota para el personal pidiéndole disculpas por el susto ylas molestias. En una ocasión me contaron de una persona que dejó una generosa propina para el personal del hotel.[501]

Humphry califica el encuentro inesperado de la doncella de un hotel con un cadáver en una habitación como una simple «molestia». Pero lo normal es que toparse con un cadáver resulte traumático. Entonces, ¿de qué importe tendría que ser esa generosa propina para hacer que el trauma dejase de ser trauma y se convirtiese en una mera molestia? (por no entrar en la cuestión de si puede considerarse un acto de generosidad el dinero que da una persona que no tiene posibilidad alguna de gastarlo). No se trata de cuestiones en las que quepa aplicar el raciocinio o el cálculo.

Por estas y otras razones, al leer en su totalidad *El último recurso* se acaba teniendo la impresión de que Humphry utiliza el término «racionalmente» como sinónimo de «a sangre fría». Pero los seres humanos, por lo general y en su inmensa mayoría, ni actúan a sangre fría ni carecen de sentimientos. Tienen emociones que normalmente les hacen retroceder ante el horror del descubrimiento repentino de un cuerpo «autoliberado». Ni una propina ni una nota elegantemente escrita pueden ser compensación adecuada al impacto de encontrarse con que el huésped ya no se encuentra entre los vivos. Tener un «detalle», si es que es necesario decirlo expresamente, no es compatible con disponer pulcramente el modo en que el propio cadáver ha de ser descubierto por el empleado de un hotel.

De modo igualmente burdo, Humphry se sitúa alegremente entre los que, llegado el momento, estarían dispuestos a darse a sí mismos esa última salida: «¿Bolsa de plástico transparente o bolsa opaca? Es cuestión de gustos. En mi caso, y teniendo en cuenta cómo amo este mundo, optaría por una transparente»[502]. La muerte ha perdido su aspecto terrible. Darse muerte a uno mismo o ayudar a otro a darse muerte es una elección personal, similar a la de elegir el lugar de vacaciones o el postre. Pero que la razón pueda llegar a ser tan racional como para pasar por encima de las emociones e ignorar las sensibilidades humanas normales no es sólo irracional: es inhumano. Con razón Kass previene a los lectores para que no les «ciegue la suavidad» de Humphry, sino que se den cuenta de que «este autonombrado mesías lo que hace es predicar el suicidio (y cosas

peores) a un sinnúmero de extraños indiscriminadamente y sin reparo alguno»[503].

Humphry se jacta de que cientos de personas han utilizado la información proporcionada por él para suicidarse[504]. Una mujer de Illinois que padecía artritis aguda (pero que no era enferma terminal) se suicidó tomando una sobredosis de los medicamentos que tenía prescritos. En su mesilla de noche tenía un ejemplar de *El último recurso*. Con respecto a las circunstancias que rodearon a la muerte de esa mujer, Humphry comentó: «No me supone problema alguno que una enferma terminal tenga este libro en su mesilla de noche. Para eso fue escrito»[505]. *The Province*, un diario de Vancouver, dio la noticia de tres suicidios en una sola semana, todos ellos relacionados con *El último recurso*. Eso llevó al juez de instrucción de la Columbia Británica Vince Cain a decir que «ese libro, a mi parecer, incita al suicidio»[506].

Un suicidio en concreto fue objeto de especial atención en las páginas de la revista *Time*. En la noche del 1 de septiembre de 1991 Ethel Adelman y dos parientes suyos llegaron al apartamento de su hijo de veintinueve años para llevarlo a cenar. Se lo encontraron muerto en el pasillo, con una bolsa de plástico en la cabeza. Adrian (el muerto) había estado luchando contra la depresión. Al revisar sus pertenencias, la policía encontró una gran cantidad de medicamentos con receta y un ejemplar de *El último recurso*. «Creo que [Adrian] seguiría aún con nosotros si no hubiese sido por este libro», dijo su madre. El hermano de Adrian estaba de acuerdo: «Con toda seguridad, el libro le indujo al suicidio. [...] El libro le quitó la vida»[507].

En la nota que Adrian escribió antes de suicidarse se incluían frases tomadas de la página 82 del libro:

> Si soy descubierto antes de haber dejado de respirar, prohíbo terminantemente a nadie, incluyendo médicos y enfermeras, que intente revivirme. Si me salvan la vida, les demandaré.

Cuando le pusieron por delante las mordaces críticas de los Adelman hacia su libro, Humphry respondió: «Su familia me ha acusado falsamente. ¿Para qué necesitaba [Adrian] *El último recurso*? ¿Como motivación para quitarse la vida? Podría haberlo hecho sin el libro. Ese joven simplemente eligió una muerte en paz como vía de escape». Humphry escribió una carta

al director de *Time* expresando su condolencia, pero en ella subrayaba: «El suicidio ocurre. Es parte de nuestra sociedad»[508].

De este modo, Derek Humphry se eximía de toda responsabilidad. En modo alguno podía considerársele responsable del suicidio de Adrian, porque siempre era posible que el responsable fuera otra persona. El suicidio por depresión nunca ha sido parte del credo de la Hemlock Society. En la página 129 de su libro, bien avanzado el texto, Humphry previene contra el suicidio a las personas que simplemente son «infelices, que no se sienten capaces de llegar a todo, o que se sienten confundidas». Pero ¿cómo puede pensar ese hombre que tanto ensalza la razón que personas crónicamente deprimidas como Adrian iban a hacerle caso, especialmente después de 128 páginas dedicadas a hacer propaganda y describir métodos para la liberación sin dolor de una existencia atormentada? Sólo un «imbécil» podría pensar así, dice Leon Kass, y sólo un «bellaco» podría aparentar que lo cree[509]. Humphry deja demasiado margen de confianza a los más vulnerables pero muestra demasiada poca consideración hacia su misma vulnerabilidad. Sus «consejos» llegan demasiado menguados, y demasiado tarde, y son demasiado poco convincentes.

No es más que un hecho constatado que la información y la retórica que brotan de la Hemlock Society y que se encuentran en las páginas de *El último recurso* han llevado a la muerte a innumerables personas que no eran enfermos terminales. El hecho de que Humphry niegue la realidad indiscutible de esta pendiente resbaladiza[510] es señal de ingenuidad o, simplemente, de deshonestidad. Aunque proclame creer en la innata bondad de las personas (bondad que no parece extender a sus críticos, en particular a los católicos), sus proclamas no son más que meros discursos:

> ¿Que éste es el comienzo de la pendiente resbaladiza que nos acabará llevando a matar a los que nos suponen una carga? (nuestros ancianos, nuestros deficientes mentales y psíquicos, los ciudadanos que reciben asistencia social). Si es eso lo que creéis, más os valdría salir ahora mismo del país, porque no tenéis ni fe en la bondad de la naturaleza humana ni confianza en la capacidad del sistema democrático estadounidense para proteger a los débiles.[511]

Quizá esos infieles podrían trasladarse a Holanda. Es más, ¿es que Humphry no es consciente del modo en que el sistema democrático estadounidense está fracasando a la hora de proteger a los más débiles de entre sus ciudadanos, los no nacidos? Pero es que además la confianza de

Humphry en la bondad de la naturaleza humana parece haberse venido abajo. En 1992 predijo que, una vez que se legalice la asistencia al suicidio de los enfermos terminales, «la opinión pública exigirá sin demora que se dé un tratamiento ético y legal de asistencia a los ancianos para morir»[512].

Si el suicidio asistido es, según declara Humphry, «la última de las libertades civiles»[513], elegir la propia muerte debería ser no sólo un bien para la persona, también un bien para la sociedad, y el estamento médico, o algún otro cuerpo social, tendrían la obligación de colaborar. Esta forma de ver el hecho de matar hace que el suici dio asistido pueda llegar a practicarse en muy variadas situaciones. Los homicidios cometidos por Kevorkian no son sino un ejemplo especialmente llamativo. Una vez se considera que la muerte un bien en sí misma, se convierte en una opción moralmente aceptable para cualquiera, no sólo para los enfermos terminales. Una vez que la libertad es considerada un bien en sí misma, se derriba una barrera moral que deja paso a otras formas más inicuas de matar. A estas alturas ya puede constatarse cómo lo que en su día se calificaba de homicidio premeditado hoy se califica de «ayuda a morir». Richard Lamm, cuyo apoyo a *El último recurso* campea en la primera página del libro, ha llegado a decir públicamente que «hay personas que tienen un verdadero deber de morir»[514].

La realidad y las consecuencias de esta pendiente resbaladiza son hoy parte del tejido de la cultura popular. Se han convertido en parte de la vida cotidiana. Una conocida tira cómica, por ejemplo, representa al usuario de una biblioteca que se queja al director de no encontrar el manual de «autoliberación» de Humphry. Exasperado, el bibliotecario le responde: «Todos los ejemplares del libro están prestados y pasados de fecha. Yo mismo estoy pasado de fecha. Me pregunto por qué nunca devuelven ese libro». La viñeta también plantea una pregunta interesante: ¿puede un ser humano estar «pasado de fecha»?

Pero la promoción del suicidio no es cosa de broma. La propia vida de Humphry, como hemos visto, es una señal obvia y clara de la naturaleza perniciosa de sus principios. Como subrayó Cal McCrystal, un periodista británico que trató a Ann y Derek Humphry durante años, «la muerte acechaba a los Humphry con tanta intensidad como los Humphry vendían la muerte»[515]. Del mismo modo que «quien a hierro mata a hierro muere», los que promueven el suicidio como respuesta a los problemas de la vida

acabarán recibiendo en su momento su frío abrazo. Reflexionando sobre el suicidio asistido, el arzobispo de Denver, Charles J. Chaput, llama la atención sobre el hecho de que «al ayudar a los enfermos terminales a darse muerte, no estamos contribuyendo sólo a su deshumanización, también a la nuestra»[516]. El modo en que tratamos a los demás es una extensión de cómo nos consideramos a nosotros mismos. Tras ayudar a morir a su madre (con la colaboración de su marido) poniéndole una bolsa de plástico con ropa sucia sobre la boca, Ann Wicket se sintió atormentada. «Salí de la casa pensando que éramos unos asesinos, ya no puedo seguir viviendo así»[517]. Menos de cinco años después, a las afueras de Eugene, Oregon, unos policías avistaron el cabello rubio de Ann entre las hojas caídas del otoño. Habían pasado seis días desde que se había quitado la vida, sola y desesperada[518].

Rechazar la Cultura de la Muerte no significa que aceptemos en su totalidad la asistencia sanitaria tal y como se presta hoy en día. Es evidente que necesitamos mejorar el tratamiento que se da a los enfermos terminales, a los enfermos crónicos y a otras personas que padecen problemas físicos, psicológicos o personales. Pero si optamos por la muerte, cerraremos la puerta a cualquier posibilidad de introducir esas mejoras. Una Cultura de la Vida es una cultura de la asistencia. Y la asistencia va mucho más allá de los tratamientos médicos. Incluye una multitud de servicios que brotan del amor humano. Ayudar a los necesitados incluye infundirles esperanza, afirmarlos en su dignidad, confirmarlos en la convicción de que sus vidas tienen sentido, recordarles su lugar de honor en la comunidad y hacerles saber que son amados. Los que promueven la Cultura de la Muerte prestan un flaco servicio a la humanidad de dos maneras: promoviendo la muerte e ignorando o interfiriendo en los servicios de asistencia. La Cultura de la Vida únicamente prevalecerá en la medida en que todo el mundo trabaje hacia la misma meta.

Jack Kevorkian

En el drama de Shakespeare, el alma de Bruto está turbada. A su cabeza acuden pensamientos de muerte para César. Bruto expresa su tormento en un soliloquio que anticipa las tragedias de Hamlet, Otelo, el rey Lear y Macbeth:

> Entre la ejecución de un acto trrible
> y su primer impulso, todo su intervalo
> es como una visión o un horrible sueño.
> ¡El espíritu y las potencias corporales
> celebran entonces consejo…![519]

Las ideas tienen consecuencias. Las filosofías erradas producen resultados torcidos. Los valores éticos no son neutrales. La moralidad no es relativa. Los frutos de un mal consejo pueden ser «terribles».

Y cuando esa terrible acción ha sido ejecutada y César yace inmóvil sobre su propia sangre, ¿quién podrá aliviar la conciencia del que contempla una visión tan insoportable? Bruto recurre a la retórica. La muerte de César no es muerte, sino de algún modo una *metáfora*. De este modo se convierte en algo abstracto. Para César, es el fin del dolor y las preocupaciones. Para Roma, es «paz y libertad»[520]. Así, Bruto dice a su cómplice Casio:

> Que vamos a morir lo sabemos, es sólo cuestión de tiempo,
> de ir pasando los días sobre los que los hombres se asientan.

El asesino, al ejecutar a su víctima, no inventa la muerte; simplemente ajusta el reloj. La muerte entra en el mundo por otro camino. «Matar» es una palabra demasiado cruel para describir un acto que no hace sino adelantar el tiempo o apresurar lo inevitable. Siguiendo la lógica de Bruto, Casio no duda en llevarla incluso más allá:

> Sí, pues el que recorta veinte años de una vida
> no hace sino recortar esos años de miedo a la muerte.

La vida no es vida, en cuanto que es ocasión de experimentar la muerte. Las muertes parciales que prefiguran la muerte definitiva asaltan la vida de múltiples modos, a través del dolor, la ansiedad, la frustración, la melancolía, la enfermedad, la incapacidad, los remordimientos... La muerte final libera de esas muertes parciales que hacen de la vida el tormento que realmente es. Al considerar la muerte de este modo, Bruto concluye:

> Entonces queda claro que la muerte es un beneficio:
> entonces en realidad somos los amigos de César, pues hemos recortado
> el tiempo en que no iva sino a temer a la muerte.[521]

¡Los amigos de verdad se matan unos a otros! Así es como demuestran su amistad. La imagen de Bruto y Casio tiene algo de esta tua: «Tienen la claridad y la simplicidad del mármol», ha dicho de ellos Mark van Doren. Otro crítico literario estadounidense, John Mason Brown, subraya: «Bruto parecía no ser más que un conjunto de cuerdas vocales resonando envueltas en una toga». Bruto y Casio no tienen sangre en las venas. La vida es muerte y la muerte es liberación. No hay elemento personal alguno en el acto de matar, no hay violación alguna de la dignidad de nadie, no hay ni lágrimas ni remordimientos. Es una manera de liberar delicadamente a las personas de la miseria de la existencia humana. Ni Bruto ni Casio, por supuesto, pretendían beneficiarse de su peculiar filosofía. Ambos morirían poco después de la muerte de César en las planicies de Filipo. Casio murió utilizando su propia espada «que penetró en las entrañas de César», con la ayuda de su sirviente, Píndaro. Más tarde, ese mismo día, Bruto se dio muerte con su propia espada, con la ayuda de su siervo Estratón. Teniendo a César en mente, pronunció sus últimas palabras: «No tuve para tu muerte la mitad de deseo que para la mía»[522].

La ética descaminada que engañó a Bruto y a Casio no quedó restringida en absoluto a sus vidas históricas ni a la obra de teatro de Shakespeare. Cada día vuelve a ser aplicada. Los asesinos de César llevan mucho tiempo muertos. Pero los traicioneros consejos que les impulsaron a actuar siguen vivos. He aquí la gran tragedia. Estaremos gravemente equivocados si pensamos que las desesperadas racionalizaciones del homicidio que encontramos en la literatura dramática no se dan en la vida. Consideremos los dos casos siguientes:

- La esposa de un médico, también doctora, sufre de esclerosis múltiple. Considera que su vida es inútil y que es una carga para su marido. Si pudiese morir pronto, mientras su marido es aún joven, él

tendría una oportunidad de vivir una nueva vida. Ella le pide que la libre de su miseria. Él lo hace, in yectándole una droga letal. El marido es llevado a juicio, pero el jurado lo absuelve.

- Una mujer casada tiene una minusvalía provocada por una esclerosis múltiple. Su marido opina que es una carga y la urge a suicidarse. Cuando ella finalmente accede, le prepara un veneno para que lo beba. Pero el veneno sólo consigue dormirla. Entonces él la asfixia utilizando una bolsa de plástico. El marido es acusado de homicidio, pero sólo cumple una condena de cuatro meses de cárcel como resultado de un acuerdo con el fiscal. Emplea su tiempo en la cárcel para escribir un libro en defensa de la eutanasia, y posteriormente se convierte en un popular conferenciante sobre la materia.

Ambos casos son llamativamente similares. Dos maridos matan a sus esposas, que sufren de esclerosis múltiple. Tienen que sufrir la molestia temporal de un proceso judicial, pero finalmente son exonerados y vuelven a incorporarse a la sociedad, convertidos para algunos en héroes.

El primer caso sucedió en Alemania, y fue la base para una película propagandística producida en 1941: *Ich klage an* (Yo acuso). El objetivo de los productores era promover la idea de que las personas incapacitadas no son dignas de seguir viviendo, y de que la eutanasia puede ser considerada como un acto de compasión.

El segundo caso tuvo lugar en 1995 en Estados Unidos. El nombre del marido es George Delury, y su esposa se llamaba Myrna Lebov. La Hemlock Society de Nueva York recaudó fondos para sufragar su defensa jurídica. El editor de *Final Exit*, el manual de Derek Humphry sobre cómo matarse a uno mismo, estuvo de acuerdo en publicar el libro de Delury.

Ambos casos se desarrollan en tres pasos: (1) un marido mata a su esposa, que sufre una discapacidad; (2) el sistema judicial, bien lo exculpa, bien se limita a reprenderle muy levemente; (3) los medios de comunicación son utilizados para justificar el acto del marido, para suscitar la simpatía popular y para incrementar el apoyo público a la eutanasia[523].

La retórica que se utiliza para racionalizar el homicidio de un inocente, especialmente el de una persona con la que el homicida tiene una relación

cercana o incluso íntima, ha sido siempre de una considerable ingenuidad. Pero eso ha cambiado. En los últimos años, ha adquirido una gran relevancia pública un hombre que es la personificación misma de la «muerte a la carta». Despreciando la necesidad de una elaborada retórica o una forzada racionalización, Jack Kevorkian, también conocido como el Doctor Muerte, expone cuál es su negocio como si no hubiese necesidad de justificar lo que hace: «Mi especialidad es la muerte», nos dice, sin ofrecer disculpa alguna ni señal en absoluto de mala conciencia[524]. Como ha dicho de él la revista *Time*, «con su negro sentido del humor y su rostro enjuto, se ha convertido en la publicidad ambulante de la muerte de diseño»[525].

Cuando Kevorkian (nacido en 1928) era un médico residente que cursaba la especialidad de Patología, en los años cincuenta del siglo XX, propuso practicar cirugía experimental de forma voluntaria a prisioneros que esperaban que se ejecutase su sentencia de muerte. El aspecto más problemático de su propuesta era su intención de no reanimar a los prisioneros hasta que los experimentos sobre ellos hubiesen llegado a su término. En respuesta a su insistencia en la propuesta, el Departamento de Patología de la Universidad de Michigan decidió expulsarlo.

Durante las dos décadas que siguieron, Kevorkian se dedicó a presionar a diversos políticos para que presentasen modificaciones legislativas que permitiesen que los órganos de los prisioneros ya ejecuta dos pudiesen ser donados a otros. Pocos le tomaron en serio. En los años ochenta, en un momento en que las cuestiones de la eutanasia y el suicidio asistido habían atraído una considerable atención, Kevorkian diseñó una máquina de suicidarse o «mercitrón», como él la llamaba[526]. Pretendía que fuese utilizada por aquellas personas que tuviesen intención de liberarse de forma permanente de sus sufrimientos. También abogaba por la creación de «obitorios», establecimientos públicos dedicados profesionalmente a la realización de tales liberaciones[527]. Diseñó su «máquina de matar» a partir de restos de aluminio, un coche de juguete que había desmontado en las horas de ocio que le proporcionó su desempleo, y otros cachivaches que encontró en mercadillos y saldos[528]. Intentó publicar un anuncio de su máquina de la muerte en el boletín del Colegio de Médicos de Oaldand County, Michigan. El consejo de redacción del boletín rechazó el anuncio, pero eso atrajo la atención de los medios de comunicación y los programas de variedades. De este modo, Kevorkian consiguió, a través de los medios, la publicidad que estaba buscando[529].

Su primer cliente fue Janet Adkins, una señora de cincuenta y cuatro años de Portland, Oregón. Le habían diagnosticado alzheimer en sus primeros estadios. Ella y su marido, ambos miembros de la Hemlock Society, habían visto a Kevorkian en una entrevista en el *Phil Donahue Show*. Fue sin embargo el marido quien descubrió que no podía conciliar el sueño. Y fue también él quien contactó con Kevorkian y se encargó de todos los preparativos para la muerte de su esposa. Janet Adkins no conoció a Kevorkian hasta el fin de semana anterior a su fallecimiento.

La señora Adkins, que «no quería ser una carga para su marido ni para su familia»[530], era una mujer llena de fuerza que apenas mostraba signos externos de su incipiente enfermedad. Una semana antes de su muerte le ganó un partido de tenis a su hijo de treinta y dos años[531]. El día antes de su suicidio dejó escrita una nota en la que explicaba su decisión. La calidad de la redacción de su última voluntad no deja traslucir señal alguna de deterioro mental[532]. Su médico declaró en el juicio que, según su parecer, habría conservado sus facultades mentales al menos durante tres años.

El 4 de junio de 1990 Kevorkian aparcó su vieja y abollada furgoneta Volkswagen de 1968 en un lugar de acampada a las afueras de Detroit. Allí, en la furgoneta, conectó a Adkins a su «mercitrón». Le costó encontrar una vena en el brazo, pero, después de varios intentos fallidos y de llenarse las manos y la ropa de sangre, finalmente lo consiguió. También se le derramó el sedante mientras lo vertía en uno de los depósitos de la máquina, así que tuvo que dejar a Adkins en la furgoneta y volver a su casa, a más de setenta kilómetros, para conseguir repuesto.

Según Kevorkian, Adkins pulsó un botón de la máquina que liberó el concentrado tóxico de cloruro de potasio que acabó con su vida. Después de haberla «asistido» en su suicidio, dio parte al ambulatorio y a la comisaría más cercanas de lo que había sucedido. Sólo manifestó remordimientos por una cosa: por no haber llevado a la difunta rápidamente al hospital. «Podrían haber cortado su hígado en dos mitades», dijo, «y haber salvado a dos bebés, también podrían haber utilizado su médula, su corazón, los dos riñones, los pulmones y el páncreas»[533].

El reverendo Alan B. Deale, que presidió el funeral de Adkins, se refirió al concepto del suicidio asistido como «una idea cuyo momento ha

llegado». También dijo que entendía que no era parte de su misión haber intentado convencerla de que no se suicidase[534].

En diciembre de ese mismo año Kevorkian fue formalmente acusado de homicidio. Once días más tarde el juez Gerald McNally, del Tribunal del Distrito de Oaldand Country (Michigan), archivó el caso. Entendía que lo que Kevorkian había hecho era la inauguración de una práctica que no cabía detener. «Estoy convencido de que Kevorkian es un pionero de algo que no hará sino imponerse», dijo a un periodista de Michigan. «Estas tendencias son irreversibles, y lo único que cabe hacer es ponerse de su parte»[535].

La reacción inicial del público ante lo que Kevorkian había hecho fue negativa. Pero comenzaron a apoyarle personas influyentes. Marcia Angell, editora jefe del *New England Journal of Medicine*, escribió una columna de opinión en el *New York Times* titulada «No critiquéis al Doctor Muerte». En ella invitaba a sus lectores a examinar el problema del suicidio asistido «de forma clara y con compasión»[536]. Derek Humphry, cofundador de la Hemlock Society, el grupo quizá más conocido de apoyo a la eutanasia de Estados Unidos, aplaudió las acciones de Kevorkian, calificándolo de «valiente y solitario pionero»[537]. En una carta al director del *New England Journal of Medicine*, Myriam Coppens, en representación de la Hemlock Society, se ocupaba del tema en términos de «libertad personal» y «dignidad»:

> Al diagnosticársele la enfermedad de alzheimer, ella [Janet Adkins] eligió morir antes de que su mente se le escapase dejándola, en sus pro pias palabras, como una no persona. Eligió la muerte con dignidad, yla encontró. Al poner a su alcance los medios para llevar a cabo su elección, el doctor Kevorkian le permitió disfrutar plenamente de su vida mientras aún fue capaz de ello. El hecho de que muriese en el interior de una furgoneta aparcada no tuvo importancia para ella. Lo que importaba era su propia elección.[538]

La retórica de la «libertad para elegir» y la «dignidad» tiene un gran poder de persuasión, incluso aunque quepa dudar de que sea aplicable a la situación que nos ocupa. Sigue siendo discutible si fue Adkins la que eligió morir, o si fueron su marido y otras personas próximas a ella los que eligieron por ella. Dadas las condiciones innecesariamente inhóspitas, impersonales y faltas de profesionalidad en las que pasó sus últimos momentos, el empleo de la palabra «dignidad» difícilmente puede describir de forma cabal la manera en que dejó este mundo.

Aunque fue absuelto de la acusación de homicidio, un tribunal le prohibió volver a utilizar su máquina de suicidios. Al dictar la orden de prohibición, la juez Alice Gilbert afirmó que se trataba de algo necesario para la protección de la salud y el bienestar público. Indignado, Kevorkian argumentó que era él quien estaba sirviendo al bien público. «El suicidio asistido a personas aquejadas de enfermedades mortales o de minusvalías severas no puede sino contribuir a la preservación de la salud y el bienestar público», escribió[539].

Antes de un año, Kevorkian vulneró la prohibición. El 23 de octubre de 1991, ayudó a morir a Sherry Miller, de cuarenta y tres años, y Marjorie Wantz, de cincuenta y ocho. Ninguna de ellas era una enferma terminal. Los tres se encontraron en una cabaña, donde Kevorkian grabó a las dos mujeres expresando su deseo de morir. Después de sus muertes, la Hemlock Society emitió una nota de prensa en la que manifestaba: «Los motivos del doctor Kevorkian fueron puramente humanitarios [...] El doctor Kevorkian ha prestado un gran servicio a la nación»[540]. Aun así, un jurado lo acusó formalmente el 5 de febrero de 1992 de dos cargos de homicidio por las muertes de Miller y Wantz. Estando a la espera del juicio, asistió a la muerte de otra mujer, Susan Williams, de cincuenta y dos años, que tenía esclerosis múltiple. Kevorkian fue finalmente absuelto.

Desde 1990 hasta 1998, Kevorkian admitió haber ayudado a morir a unos ciento treinta seres humanos, de los cuales la inmensa mayoría no estaban en estado terminal. Fue absuelto de homicidio en tres ocasiones. Una cuarta acusación fue archivada por motivos formales[541].

El problema de conseguir una condena en el caso de Kevorkian estribaba en que basaba su defensa en el argumento humanitario de que él lo que buscaba no era la muerte de sus clientes, sino simplemente acabar con su sufrimiento. Los jurados, conmovidos por el argumento del sufrimiento, se inclinaron por interpretar sus actos no como acciones homicidas, sino como acciones compasivas. Por ejemplo, Gwen Bryson, jurado en el caso de Thomas Hyde, afirmó: «Creemos que la intención no fue ayudar a Hyde a suicidarse. Creemos que fue aliviar su dolor y sufrimiento»[542]. Kevorkian había sido acusado de violar la legislación de Michigan sobre suicidio asistido al ayudar a morir a Thomas Hyde, de treinta años y aquejado de la enfermedad de Lou Gehrig.

Las absoluciones sobre la base de que acabar con el sufrimiento de una persona es una cuestión jurídicamente más relevante que acabar con su vida planteaban una importante pregunta. ¿Estarían los tribunales dispuestos a aplicar esta prioridad por aliviar el sufri miento en supuestos en los que alguien matase directamente a una persona sufriente? Kevorkian quiso poner a prueba la ley. El 22 de noviembre de 1998, ante la mirada de decenas de millones de telespectadores que habían sintonizado el programa *60 minutos* de la CBS, inyectó cloruro de potasio a Thomas Youk, de cincuenta y dos años, acabando de ese modo con su vida.

El fiscal de Oakland Country, David Gorcyca, lo acusó de homicidio con premeditación: «Independientemente del consentimiento de Youk, el consentimiento no es un argumento exculpatorio viable para el supuesto de haber dado muerte a una persona, ni siquiera en condiciones altamente controladas». El senador Bill Regenmorter se congratuló por la decisión de Gorcyca: «Éste es un momento clave para Michigan», dijo. «Vamos a decidirnos por una Cultura de la Muerte o por una Cultura de la Vida. Yo estoy con el fiscal Gorcyca»[543]. Kevorkian sería finalmente condenado, por homicidio en segundo grado, a una pena de entre diez y veinticinco años en prisión.

Los medios de comunicación, al dar una enorme cobertura a Kevorkian, han creado también el mito de que el Doctor Muerte actúa verdaderamente por razones humanitarias, que respeta las decisiones de las personas y que está motivado por la compasión hacia los que sufren para aliviar sus padecimientos. El mismo Kevorkian explota este mito en su libro Prescription: *Medicide. The Goodness of Planned Death* [Receta: Medicidio. La bondad de la muerte planificada] y en varias entrevistas. Afirma que las personas que se apuntan a esa lista de espera mortal «siguen siendo libres de echarse atrás: pero la revocación del consentimiento debe estar limitada, digamos que a una semana antes de la fecha fijada para la ejecución (fecha después de la cual debe uno ajustarse al consentimiento inicial)»[544]. En eso queda la libertad y la autonomía del cliente. En una entrevista con la revista atea *Free Inquiry*, Kevorkian afirma claramente que aliviar el dolor de las personas que sufren no es lo único en lo que piensa. De hecho, le parece incluso más importante utilizar sus órganos. Ante el comentario del entrevistador que, en un momento dado, dice que «un aspecto positivo es que el paciente no tendrá que pasar por enormes dolores y tormentos», Kevorkian subraya:

Ése es un beneficio menor. El hecho de que la familia sufra un menor desgaste psicológico y no tenga que incurrir en elevados gastos médicos es también una cuestión menor, como lo es que la sociedad se ahorre el gasto de costosos tratamientos. Tres beneficios menores no son suficientes para compensar la pérdida de una vida humana. Pero si el paciente opta por la eutanasia, o si alguien va a ser de todos modos ejecutado, y al mismo tiempo opta por donar sus órganos, esa persona sola puede salvar entre cinco y diez vidas. En este caso, la muerte se convierte en algo verdaderamente positivo.

En una declaración en el juicio que se celebró el 17 de agosto de 1990, Kevorkian admitía que el suicidio de personas minusválidas constituye un bien para el público en general. Según él, tales muertes, al dejar órganos vitales disponibles, sólo pueden contribuir al bien de la sociedad. La *parte*, según los cálculos de Kevorkian, es más importante que el todo de la persona, si la persona resulta estar disminuida físicamente.

Wesley J. Smith, en su libro Forced Exit: *The Slippery Slope from Assisted Suicide to Legalized Murder* [Salida forzada: la resbaladiza pendiente del suicidio asistido al asesinato legal], no considera que Kevorkian actúe de forma humanitaria, ni que sea un héroe popular, ni que sea, como sugería la portada de la revista *Time*, «un ángel de misericordia»[545]. De hecho, lo considera un «matasanos», un «demonio» y un «malvado». Pero no se priva de proferir epítetos hacia la sociedad contemporánea por haber permitido al doctor Kevorkian adquirir tal relevancia e impunidad: «El horror de Jack Kevorkian no se encuentra en el cuerpo vaciado de su última víctima, sino en el vacío de esta sociedad que tolera —e incluso celebra— su cada vez más terrible y prolongada caravana de la muerte»[546].

Leon Kass compareció como perito a instancias del Ministerio Fiscal para declarar sobre cuestiones de ética médica en el primer juicio civil contra Kevorkian. Observó cuidadosamente la presencia del Doctor Muerte ante el Tribunal, leyó la correspondencia en que Kevorkian prometía «ayudar» a una persona, que resultó padecer únicamente unas migrañas que podían ser adecuadamente tratadas, y visionó la grabación en vídeo «realizada en su exclusivo interés» y «manipuladora» en la que se documentaba su única conversación con Adkins antes de ayudarla a «liberarse». Ante eso, lo único que pudo decir Kass es: «Me siento profundamente avergonzado ante el hecho de que [Kevorkian] pueda ser considerado miembro de mi profesión»[547].

No existe nadie que personifique de forma más extraordinariamente clara la Cultura de la Muerte en la sociedad estadounidense contemporánea que Jack Kevorkian. Sus torcidas racionalizaciones nos traen ecos de las de Bruto y Casio. Pero esconden un motivo mucho más siniestro. No hay ideal político alguno que mueva la mente de Kevorkian. Es la misma muerte la que parece ser su pasión»[548]. Dante consideró oportuno poner a los asesinos de Julio César al lado de Judas Iscariote, en el Noveno Círculo del Infierno, condenados a ser machacados eternamente entre las fauces de Lucifer. ¿Qué lugar y qué castigo hubiese considerado apropiado para Kevorkian el gran poeta florentino? Al ejecutar sus espantosos actos, Kevorkian ha contribuido al avance de la Cultura de la Muerte. Y en el proceso, ha encontrado muchos aliados que lo consideran una celebridad y lo admiran como a un pionero.

Peter Singer

Después de haber elaborado reglas para disciplinar nuestra manera de pensar y decidir sobre la vida y la muerte durante casi dos mil años, la ética tradicional de Occidente se ha derrumbado.[549]

Con esta afirmación triunfalista, el profesor Peter Singer abre su obra capital, *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*, donde se pone de manifiesto una actitud de revolucionaria confianza que nos trae a la memoria otro iconoclasta ateo, Derek Humphry, que dijo: «Estamos intentando derribar dos mil años de tradición cristiana»[550].

La nueva tradición a la que Singer da la bienvenida está fundamentada en una ética de la «calidad de vida». De ella se afirma que reemplaza la moralidad saliente, basada en el «carácter sagrado de la vida». Wesley J. Smith afirma que

> *Repensar la vida y la muerte* puede considerarse justamente como el *Mein Kampf* del movimiento proeutanasia, en cuanto que se deshace de muchos de los eufemismos característicos de la literatura proeutanasia y no tiene reparos en reconocer lo que es la eutanasia: matar.[551]

Un movimiento en pro de los derechos de los minusválidos que lleva por nombre «Aún No Estamos Muertos» se ha opuesto rotundamente a los puntos de vista de Singer sobre la eutanasia. Algunos le llaman el Profesor Muerte. Otros han llegado a compararlo con Josef Mengele[552]. Troy McClure, un defensor de los derechos de los minusválidos, le considera «el hombre más peligroso que existe hoy en el mundo»[553]. Hay, efectivamente una rotundidad en los pronunciamientos de Singer que dan a su pensamiento una cierta transparencia. Esto hace que su filosofía, en términos comparativos, sea fácil de entender y evaluar.

A pesar de la vehemencia de algunos de sus oponentes, en otros círculos el profesor Singer es considerado un respetado y eminente filósofo y especialista en bioética. Sus libros tienen muchos lectores, sus artículos son recogidos con frecuencia en antologías, está muy solicitado en todo el mundo como conferenciante y ha dado conferencias en prestigiosas universidades de diferentes países. Actualmente ocupa la Cátedra Ira W. DeCamp de Bioética en el Centro para el Estudio de los Valores Humanos de la Universidad de Princeton. Y ha escrito un artículo de relevancia para la Enciclopedia Británica.

La filosofía de Singer arranca de un amplio igualitarismo y culmina en un estrecho preferencialismo. Su igualitarismo le ha ganado muchos partidarios; su preferencialismo, detractores. De ahí que sea a la vez objeto tanto de profunda admiración como de sólidas críticas. En su conocido artículo «Todos los animales son iguales», Sin ger expresa su desprecio por el racismo y el sexismo. Aquí se sitúa sobre terreno firme. A partir de ahí, invita a sus lectores a conquistar «la última forma de discriminación que queda en pie»: la discriminación contra los animales. Se refiere a esta forma de discriminación, utilizando un término acuñado por Richard Ryder, como «especiesismo». Esta forma de discriminación se basa en el presupuesto, absolutamente sin fundamento según Singer, de que hay especies superiores a otras. «Es esencial», escribe, «que extendamos a otras especies el básico principio de igualdad que la mayoría de nosotros consideramos debe extenderse a todos los miembros de nuestra propia especie»[554]. Aquí Singer se conquista a los activistas que luchan por los «derechos» de los animales. En 1992 escribió *Liberación animal*, un libro dedicado por entero a esta cuestión[555].

A partir de lo visto, debería resultar evidente que lo que Singer hace es llevar el darwinismo a sus últimas conclusiones. Como hemos visto, el darwinismo eliminó cualquier distinción esencial entre seres humanos y otras especies, colocándolos a todos en el mismo espectro evolutivo. Como Darwin rechaza la comprensión tradicional de la dignidad única de la especie humana —que los seres humanos, hechos a imagen y semejanza de Dios, tienen un alma inmortal e inmaterial—, el darwinismo no puede sino rechazar cualquier distinción moral basada en la idea tradicional del carácter distintivo de la naturaleza humana.

No puede por tanto sorprendernos que Singer rechace lo que considera maneras no filosóficas de aproximarse a la comprensión de los seres humanos y los animales no humanos. De este modo, encuentra que nociones como «carácter sagrado de la vida», «dignidad», «creados a imagen de Dios» y otras por el estilo son nociones espurias. «Las bellas palabras», nos dice, «son el último recurso de los que se han quedado sin argumentos»[556]. Siguiendo a Darwin, considera que la naturaleza humana no es más que otra fase en el flujo constante de la evolución. Por tanto, rechaza la idea de que los seres humanos tengan una naturaleza determinada. Como resultado, no asigna significado moral o filosófico alguno a términos tradicionales como «ser», «naturaleza» o «esencia». Se enorgullece de ser un filósofo moderno que se ha desembarazado de esos «grilletes metafísicos y religiosos»[557].

Para Singer, lo verdaderamente relevante es la capacidad de sufrir que tienen tanto los humanos como los animales no humanos[558]. Está claro que los animales no humanos, y especialmente los mamíferos, sufren. En este punto, Singer añade a sus seguidores igualitaristas otro grupo: el de los que basan su ética en la compasión. Lamenta el hecho de que los humanos sometamos y utilicemos de forma cruel y desconsiderada a los animales no humanos comiendo su carne y experimentando con ellos. Por tanto, aboga por una dieta vegetariana para todos y un recurso muy restringido a la experimentación con animales.

Al juzgar como iguales la capacidad de sufrir de los animales humanos y no humanos, Singer sustituye la ética del carácter sagrado de la vida por una ética de la calidad de vida, la cual, según su punto de vista tiene unos cimientos más sólidos y realistas. De este modo, Singer posee aparentemente una multitud de virtudes modernas. Tiene una mente abierta, es razonable, no discriminatorio, compasivo, innovador, iconoclasta y coherente. Lo que cuenta es la calidad de vida, no unas nociones abstractas y gratuitas que no pueden ser corroboradas a través de un análisis racional.

En una ocasión, Charles Darwin supuso que «los animales, nuestros hermanos en el dolor, en la enfermedad, en el sufrimiento y en el hambre [...] quizá compartan con nosotros un origen común en un ancestro remoto [...] quizá todos estemos mezclados unos con otros»[559]. Singer asume la «conjetura» de Darwin y la convierte en una convicción. De este modo,

añade a los darwinistas y a todo género de evolucionistas a su cohorte de seguidores.

Tanto los animales humanos como los no humanos son fundamentalmente seres que sufren. Poseen consciencia, lo que les confiere la capacidad de sufrir o disfrutar de la vida, de ser desgraciados o de ser felices. Este hecho incontrovertible da a Singer una base, paradójicamente, para una nueva forma de discriminación, que es más injusta que las que él condena sin paliativos. Singer identifica el estado de sufrimiento o disfrute de todos los animales con su calidad de vida. De ahí se sigue, por tanto, que los que sufren más que otros tienen una menor calidad de vida, y que los que no poseen una consciencia suficientemente desarrollada no llegan al nivel de personas. Argumenta, por ejemplo, que en el caso de un bebé con síndrome de Down, o cuya «vida haya comenzado en muy malas condiciones», los padres deberían ser libres de matar al niño durante sus veintiocho primeros días de vida[560]. Aquí se muestra fundamentalmente de acuerdo con Michael Tooley, un filósofo al que admira, que afirma que «los humanos recién nacidos no son ni personas ni quasi-personas, y su destrucción en modo alguno es algo intrínsecamente malo»[561]. Tooley entiende que matar a un niño se convierte en algo malo cuando éste adquiere «propiedades moralmente significativas», algo que en su opinión ocurre alrededor de tres meses después de su nacimiento[562].

Al haber desechado toda distinción relevante entre seres humanos y animales, Singer no tiene más remedio que declarar que algunos humanos son no personas, mientras que algunos animales no humanos son personas. La clave no está en la naturaleza o en el hecho de pertenecer a una u otra especie, sino en la consciencia. Un humano aún carente de consciencia no puede sufrir tanto como un caballo dotado de consciencia. Al tratar con animales sólo nos preocupa su calidad de vida. Liberamos de su desgracia a un caballo al que se le ha roto una pata lo más rápido posible. Este acto de misericordia ahorra al animal una cantidad sin cuento de sufrimiento innecesario. Si vemos a los animales humanos del mismo modo, nuestra oposición a matar a los que sufren comenzará a disolverse. Le ética de la «calidad de vida» tiene un correlato tangible cuando se toma como medida el sufrimiento; la ética del «carácter sagrado de la vida» tiene como referencia poco más que vapor.

Aquí es donde Singer se gana una multitud de detractores. Según este pensador de vanguardia, los niños no nacidos o recién nacidos, al carecer de la necesaria consciencia que les dota de la condición de personas, tienen menos derecho a continuar viviendo que un gorila adulto. Por la misma regla de tres, un niño enfermo o disminuido tendría menos fuerza en su pretensión de no ser eliminado que un cerdo maduro. Singer escribe en *Repensar la vida y la muerte*:

> Los bebés humanos no nacen conscientes de sí mismos ni capaces de valerse por sí mismos durante un cierto tiempo. No son personas. De ahí que su vida no parezca ser más digna de protección que la vida de un feto.

Y escribiendo específicamente sobre los bebés con síndrome de Down, aboga por cambiar al niño discapacitado o defectuoso (que estaría aparentemente condenado a un sufrimiento excesivo) por un bebé con mejores perspectivas de ser feliz:

> Puede ser que no queramos que un niño emprenda el viaje de la vida si sus perspectivas son sombrías. Cuando esto puede saberse en un momento muy temprano del viaje, quizá podamos aún tener la oportunidad de empezar desde cero. Esto significa desprendernos del bebé que ha nacido, cortar los lazos que han empezado a atarnos a nuestro hijo antes de que se haga imposible. En lugar de seguir adelante y poner todo nuestro esfuerzo en hacer lo posible, podemos todavía decir que no y comenzar de nuevo desde el principio.[563]

No es necesario decir que al nacer todos nos embarcamos en un incierto viaje. La vida está llena de sorpresas. Helen Keller puede vivir una vida plena[564]; Loeb y Leopold[565] pueden llegar a convertirse en asesinos sin piedad, a pesar de haber nacido como privilegiados de la fortuna. ¿Quién puede predecirlo? Los seres humanos no pueden pasar controles de calidad como los que se emplean en las fábricas. La preocupación de Singer por la calidad de vida le hace perder de vista la realidad y el valor de la vida misma.

Paradójicamente, el hombre que afirmó estar conquistando el último reducto de discriminación estaba ofendiendo a sus lectores precisamente debido a su tendencia a la discriminación (o incluso debido a su uso incorrecto de la discriminación). Algunas afirmaciones que aparecían en la primera edición de su *Ética práctica* fueron eliminadas en la segunda. Entre ellas se incluye su degradación de las personas con síndrome de Down[566], su calificación de las personas con desórdenes mentales como «vegetales»[567], su clasificación de la mente de un humano de un año por

debajo de la de muchos animales irracionales[568], y su afirmación de que «no [...] todo lo que hicieron los nazis fue horrendo; no podemos condenar la eutanasia sólo porque los nazis la practicaron»[569].

Para Peter Singer, un ser humano no es un sujeto que sufre, sino «un sufriente». El error de Singer en este punto es confundir al sujeto con su consciencia. Es un error que tiene su origen en el cartesianismo del siglo XVII, condensado en la famosa frase de Descartes «pienso, luego existo» (lo cual significa identificar el ser con el *pensar*). Descartes definió al hombre solamente en términos de su consciencia como cosa pensante (*res cogitans*) en lugar de como un sujeto que posee una consciencia.

En contraste, en el corazón del *personalismo* del papa Juan Pablo II (su filosofía de la persona) se encuentra su reconocimiento de que es la persona individual el sujeto de la consciencia. El sujeto viene antes de la consciencia. Ese sujeto puede existir antes de su consciencia (como ocurre en el caso del embrión humano) o durante lapsos en su consciencia (como en el sueño o en un coma). Pero el sujeto no puede ser identificado con la consciencia, que es una operación o actividad del sujeto. El Santo Padre rechaza lo que denomina la «hipostatización del *cogito*» (la reificación de la consciencia), precisamente porque ésta ignora la realidad fundamental del sujeto de la consciencia —la persona— que es también el objeto de amor. «La consciencia misma» debe ser considerada «ni como un sujeto individual ni como una facultad independiente»[570].

Juan Pablo II se refiere a esta elevación de la consciencia al equivalente al mismo ser de la persona como a «el gran salto antropocéntrico de la filosofía»[571]. Al hablar de un «salto» quiere expresar un movimiento de alejamiento de la existencia hacia una especie de absolutización de la consciencia. Apoyándose en Santo Tomás de Aquino, el Santo Padre reitera que «no es el pensamiento el que determina la existencia, sino la existencia, el "esse", lo que determina el pensamiento»[572].

Singer, al intentar tener la mente más abierta de lo que es razonablemente posible, ha creado una filosofía que deshumaniza a las personas, reduciéndolas a puntos de consciencia que no pueden distinguirse de los puntos de consciencia que son los animales no humanos. De este modo, para el especialista en bioética de Princeton lo más importante no es la existencia del ser en cuestión, sino su calidad de vida.

Pero este proceso de deshumanización conduce directamente a la discriminación de aquellos cuya calidad de vida no está suficientemente desarrollada. Al final, Singer no tiene elección: tiene que dividir a la humanidad entre los que tienen un estado de vida considerado deseable y los que no. De este modo, su amplio igualitarismo acaba degradándose en un estrecho preferencialismo:

> Al rechazar la creencia en Dios, debemos abandonar la idea de que la vida en este planeta tiene algún sentido previamente ordenado. La vida comenzó, según nos cuentan las mejores teorías disponibles, en una combinación fortuita de gases; luego evolucionó a través de mutaciones al azar y de la selección natural. Todo esto simplemente sucedió: no sucedió como parte de plan general alguno. Sin embargo, ahora que ese proceso ha dado como resultado la existencia de seres que prefieren un determinado estado de cosas a otro, puede ser posible considerar unas vidas en concreto como dotadas de sentido. En este aspecto, algunos ateos son capaces de encontrar un significado para la vida.[573]

La vida puede tener sentido para un ateo cuando éste es capaz de pasar su vida en un «estado de vida deseable». Pero la perspectiva atea no se centra aquí en las personas; se centra en la felicidad. Esta peculiar preferencia por la felicidad por encima de las personas en gendra una lógica escalofriante. No son la vida humana o el ser humano ya existente los que son buenos, sino el «estado de vida deseable». La vida humana no es sacrosanta, es un cierto tipo de vida lo que puede tener «sentido». Si un bebé es disminuido, ¿no tiene sentido matarlo y cambiarlo por otro que no lo es y que «por lo tanto» tiene más posibilidades de ser feliz? «Cuando la muerte del niño disminuido», escribe Singer, «puede llevar al nacimiento de otro niño con mejores perspectivas de una vida feliz, la cantidad total de felicidad será mayor si se mata al niño disminuido»[574].

Singer tiene una cierta razón en un punto quizá marginal: si todas las cosas son absolutamente lo mismo, es mejor ser más feliz que menos feliz. Pero este razonamiento difícilmente puede justificar acabar con la vida de una persona que tiene menos felicidad que la felicidad, hipotéticamente mayor, que se supone tendrá su posible sustituto. La ética debería centrarse en la persona, no en la cantidad de felicidad que esa persona puede o no gozar. Es el sujeto que existe el que tiene derecho a la vida, y ni Singer ni nadie que emplee una «calculadora de felicidad relativa» deberían privarle de ese derecho.

Habiendo perdido de vista la existencia concreta, Singer inevitablemente razona en el mundo de las abstracciones. Es un humanista,

cabría decir, porque quiere que las personas disfruten de un estado de vida mejor y más feliz. Pero la cuestión más relevante es que él no está particularmente interesado en las vidas reales de quienes se enfrentan a estados de vida que él considera menos que deseables. Por contraste, el papa Juan Pablo II hace hincapié en que cada vida humana es «inviolable, irrepetible e irremplazable». Con esta afirmación, el Pontífice da a entender que nuestra primera prioridad debería ser *amar a seres humanos* más que *preferir estados de vida más deseables*.

Aun así, Singer cree que coincide con Juan Pablo II en un punto importante. En un artículo publicado en 1995 en el semanario londinense *The Spectator*, titulado «Matar bebés no siempre es malo», Singer dijo del Papa: «En ocasiones pienso que él y yo al menos compartimos la virtud de ver claramente qué es lo que está en juego». La Cultura de la Vida basada en la ética del carácter sagrado de la vida es lo que está en juego. El Papa y el profesor Singer se mueven en mundos completamente opuestos. «Tuvo que llegar el día», afirma Singer, «en que Copérnico demostró que la Tierra no es el centro del universo. Es ridículo pretender que la vieja ética tiene sentido cuando está claro que no lo tiene. La idea de que la vida humana es sagrada simplemente porque es humana es medieval».

Pero hay unas cuantas cosas que están claras. Una es que Copérnico no «demostró» que la Tierra no es el centro del universo: propuso una *teoría* basada en la errónea suposición de que los planetas viajan trazando círculos perfectos, a partir de la cual formuló la hipótesis de que el Sol está en el centro, no del universo, sino de lo que hoy llamamos el Sistema Solar. Otra es que la noción del carácter sagrado de la vida es judeocristiana, no una construcción arbitraria de la Edad Media. Y otra es que es contrario a la ética matar a los disminuidos por el mero hecho de que lo sean.

En un foro de Princeton, Singer dijo que habría apoyado a los padres de los disminuidos que se oponían a sus ideas si hubiesen pretendido matar a sus vástagos cuando eran niños. Éste es el tipo de comentario desconsiderado que le garantiza que sus oponentes minusválidos seguirán luchando contra él[575].

Un error adicional del pensamiento de Singer es su suposición de que el sufrimiento (o la felicidad) de los individuos puede de algún modo sumarse

para dar lugar a «todo el sufrimiento del mundo». C. S. Lewis explica que si tienes un dolor de muelas de intensidad x, y otra persona que está contigo en la habitación tiene un dolor de muelas de intensidad x, «puedes, si lo deseas, decir que la cantidad total de dolor acumulado en la habitación es 2x. Pero debes recordar que ninguno de los dos está sufriendo 2x»[576]. No existe nada parecido a un compuesto de dolor en la conciencia de nadie. No existe nada parecido a la suma del sufrimiento colectivo de todos los seres humanos, porque no existe nadie que lo sufra.

Otro error en el pensamiento de Singer es su pretensión de que la filosofía debería construirse solamente sobre la base del pensamiento racional, y que debe desconfiarse de los sentimientos y de las emociones, quizá incluso prescindir totalmente de ellos. Al razonar en torno al niño de pocos meses, en su obra *Ética práctica* nos aconseja «dejar aparte los sentimientos que suscita su apariencia pequeña, indefensa y en ocasiones encantadora», de modo que podamos analizar los aspectos más éticamente relevantes, tales como su calidad de vida. Este enfoque fríamente cerebral es radicalmente incompatible con nuestra capacidad para extraer gozo alguno de la vida. Al «dejar aparte los sentimientos», también tenemos que dejar aparte la capacidad de gozar. No es la mente lo que se siente lleno de gozo, sino el corazón. De este modo, el hombre (Singer) que afirma primar la felicidad está dispuesto a desactivar la facultad misma que hace posible la felicidad. El doctor David Gend, internista y secretario de la sección local de Queensland (Australia) de la Federación Mundial de Médicos Provida, sugiere que el anuncio que hace Singer del colapso de la ética del carácter sagrado de la vida es prematuro:

> Ni Herodes pudo matar a todos los inocentes, ni Singer corromperá el amor por la inocencia en todos sus lectores. Mientras queden corazones que se conmuevan ante la imagen de un niño que se estremece en su sueño, o incluso ante la del movimiento del bebé por ultrasonidos a las dieciséis semanas, la llamada de Singer a «dejar aparte los sentimientos» a la hora de matar bebés seguirá apestando a podrido.[577]

Razón y emociones no se oponen. Ésa es la suposición intrínseca al dualismo cartesiano. En la persona integral, razón y emociones forman una unidad indisoluble. De ese modo, que una persona deje aparte sus sentimientos a fin de poder analizar una situación «éticamente» equivale para ella a dejar aparte su misma humanidad. Es precisamente este radical abandono de los propios sentimientos morales, particularmente relevante en el caso en que un individuo no experimenta emoción alguna al tener en

sus brazos a un niño recién nacido, lo que constituye una indicación de desorden moral. Singer parece acercarse a la ética práctica del mismo modo que uno se acerca a la matemática práctica. Pero eso es deshumanizar la ética. Percibir la significación ética de las cosas no es una actividad especializada de la razón. Existe un «sentido de lo moral» (James Q. Wilson) y una «sabiduría en el sentimiento de repulsa» (Leon Kass), un «conocimiento a través de la connaturalidad (Jacques Maritain) y una «copresencia» (Gabriel Marcel), que están presentes en la integración armoniosa de razón y emoción.

«El corazón tiene razones que la razón no entiende», dijo Pascal. El neurobiólogo Antonio Damasio, autor de *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain* [El error de Descartes: Emoción, razón y el cerebro humano], considera científicamente probado que «la ausencia de emoción parece ser al menos tan perniciosa para la racionalidad como el exceso de emoción [...] La emoción bien puede ser el sistema de apoyo sin el cual el edificio de la razón no puede funcionar correctamente y puede incluso derrumbarse[578]. La ética que parece tener más posibilidades de «derrumbarse» es, por tanto, no la que se basa en la integración personal de razón y emociones, sino el enfoque racional disociado de la emoción que, de ese modo, queda mutilado, vulnerable, y contraproducente.

Singer subraya la importancia de la razón, de la amplitud de mente y de la compasión. Pero su excesivo énfasis en la razón desplaza a los sentimientos humanos. Su defensa entusiasta de esas causas de mente amplia le hace perder de vista el carácter distintivo del ser humano (no ve objeción alguna a las «relaciones» sexuales entre animales humanos y no humanos). Y su sensibilidad para la compasión es ejercitada al precio de no entender el modo en que el sufrimiento puede adquirir un significado personal. Al final, su filosofía es parcial y deforme. Se encuadra en la Cultura de la Muerte porque desconfía de la región del corazón, no es capaz de discernir la verdadera dignidad de la persona y eleva el acto de matar seres humanos inocentes —jóvenes o viejos— al nivel de higiene social.

Conclusión
El personalismo y la Cultura de la Vida

En la película de 1936 *El hombre que hacía milagros* los dioses conceden a un hombre corriente poderes extraordinarios sobre los objetos inanimados. A lo largo de la película, basada en una historia de H. G. Wells, el protagonista describe repetidamente su infrecuente don como «poder de la voluntad». Armado de ese «poder de la voluntad», tiene la capacidad de hacer que cualquier objeto material se mueva exactamente según sus deseos. Puede transportar cuerpos a cualquier región del mundo, cambiar edificios de sitio y hacer que las cosas desaparezcan y vuelvan a aparecer solamente por el poder de su voluntad. Desafortunadamente, nuestro héroe no estaba igualmente dotado de sabiduría, con lo que el prolífico uso de sus recién descubiertos poderes acaba provocando tal caos que al final termina renunciando a ellos y volviendo a su anterior estatus de oficinista común y corriente.

Esta noción de «poder de la voluntad» (en cuanto opuesto a la fuerza de voluntad para permanecer firmes ante la tentación) es algo que pertenece al ámbito de la fantasía. Aunque podamos tener la tentación de desear un poder tal, los cuentos y las historias nos han dicho repetidamente desde tiempo inmemorial que, dado que somos criaturas no especialmente sabias, estaríamos abocados sin remedio a utilizarlo para fines destructivos.

Una segunda noción del poder de la voluntad es lo que encontramos en los escritos de Nietzsche y otros adoradores de la voluntad, que someten todos los valores morales al Ego que ejercita su voluntad. En este caso, como se parte de que no existe valor alguno fuera de la voluntad, todos los actos volitivos resultan justificados por sí mismos. Aquí pasamos de la *psicoquinesis* (el poder de mover las cosas) al *egoísmo* (donde se cree que

el Ego es el centro cósmico de importancia), del «poder de la voluntad» a la «obstinación».

La obstinación conduce inevitablemente al aislamiento. Representa una desconexión de todos los valores que existen fuera de uno mismo, lo que se traduce en un enorme empobrecimiento espiritual.

El psiquiatra Leslie Farber se ha referido a la época presente como la «era de la voluntadtranstornada»[579]. La voluntad, al girarse hacia sí misma, invierte su propia inclinación natural hacia el bien del otro —lo que tradicionalmente se ha entendido como *amor*— a la vez que se reduce a sí misma a mero deseo. Pero el deseo no es tan realista ni decisivo como la voluntad. Esa inversión es un «trastorno» en el sentido de que no actúa conforme a su natural inclinación externa por la que afirma lo que es bueno. En lugar de eso, está atada al Ego y opera en una especie de mundo de sueños.

El poder de la voluntad conduce a la destrucción y la obstinación trae consigo el exilio. Por contraste, la fuerza de voluntad bien entendida ofrece la posibilidad de una colaboración realista con valores que están fuera de la voluntad misma. Esa fuerza de voluntad puede ser la decisión de comprometerse, de forma positiva y amorosa, con las vidas de otros. Hablando en sentido estricto, el poder de la voluntad pertenece a la fantasía, la obstinación pertenece a la psicopatología; pero la fuerza de voluntad pertenece al mundo de los valores reales y de las personas reales. Es, por supuesto, posible hacer voluntariamente algo malo, pero la fuerza de voluntad sale de los confines limitados del reino de la fantasía y del centrarse en uno mismo para entrar en un mundo de valores objetivos. La voluntad de hacer lo que es bueno representa la realización de la voluntad. Tal «fuerza de voluntad» expresa al ser humano como *persona*, esto es, como alguien que ejercita su voluntad en un mundo real en el que pueden tener lugar la colaboración, la cooperación y las relaciones mutuamente enriquecedoras.

Los arquitectos de la Cultura de la Muerte que aparecen en este libro son, en su mayor parte, a la vez ateos e individualistas. No fundamentan sus teorías en la idea de que un ser humano es una persona que colabora voluntariamente con Dios y con otros para construir, en efecto, una Cultura de la Vida. Como ateos, cortan cualquier vínculo que les una con Dios.

Como meros individuos, se apartan de sus congéneres. Freud afirma en *Tótem y tabú*: «En el fondo, Dios no es nada más que la exaltación del padre», mientras que Nietzsche dice: «No hay nadie entre los vivos o los muertos con el que sienta la más mínima afinidad»[580]. Estas actitudes son características de los arquitectos de la Cultura de la Muerte. Representan imágenes de muerte cuya arquitectura sólo puede configurar muerte.

El hombre es «el arquitecto de sus propias desgracias», escribe la Premio Nobel Sigrid Undset[581]. El problema no está en las estrellas ni en nuestros propios genes, sino en la voluntad humana. Cuando elegimos apartarnos de Dios y de los valores objetivos, no adquirimos poder en modo alguno. En lugar de eso, contaminamos todo lo que hacemos de «nada». Jacques Maritain comenta las palabras de Cristo: «Sin Mí nada podéis hacer» diciendo que tienen dos niveles de significado. El primero se refiere a la incapacidad de hacer nada bueno (por ejemplo, trabajar hacia la construcción de la Cultura de la Vida). El segundo tiene que ver con la línea del mal; así «nada podéis hacer» significa que sólo podéis «poner en acción y en existencia la nada que hiere [a otros] y que constituye el mal»[582]. Es en este sentido de «hacer la nada» —contaminar el ser de no ser, incluso de muerte— donde encontramos la génesis de la Cultura de la Muerte.

El individuo que pone su voluntad en construir la Cultura de la Muerte desprecia tanto a Dios como a su prójimo al exaltar su propio ego. Por eso Juan Pablo II afirma, en El evangelio de la vida, que «en la búsqueda de las raíces más profundas de la lucha entre la "Cultura de la Vida" y la "Cultura de la Muerte" [...] es necesario llegar al centro del drama vivido por el hombre contemporáneo: el eclipse del sentido de Dios y del hombre»[583].

Aquí el personalismo de Juan Pablo II nos permite ver el error antropológico que subyace a la Cultura de la Muerte. Los seres humanos no somos islas de soledad, sino personas. En cuanto tales, nuestra naturaleza no es primariamente estar centrados en nosotros mismos, sino darnos a nosotros mismos:

> La persona, mediante la luz de la razón y la ayuda de la virtud, descubre en su cuerpo los signos precursores, la expresión y la promesa del don de sí misma, según el sabio designio del Creador. Es a la luz de la dignidad de la persona —que debe afirmarse por sí misma— como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que el ser humano no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia

> moral originaria de amar y respetar a la persona como un fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínse camente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio.[584]

Yo-Vos es la unidad indivisible que revela la naturaleza de la persona. El individuo radical se cierra a los demás y se ciega a la verdad. La persona, por el contrario, participa en la vida de Dios y de su prójimo y, en virtud de su propia capacidad natural, es capaz de discernir el esplendor de la verdad. «Vivid como hijos de la luz [...] Examinad qué es lo que agrada al Señor y no participéis en las obras infructuosas de las tinieblas» (Efesios, 5: 8-11). En el contexto social actual, marcado por una lucha dramática entre la «Cultura de la Vida» y la «Cultura de la Muerte», debe *madurar un fuerte sentido crítico*, capaz de discernir los verdaderos valores y las auténticas exigencias»[585].

De hecho, este fuerte sentido crítico hace posible que veamos que en el centro de este conflicto está el choque entre el auténtico ser humano, que como persona participa en la vida de Dios y del prójimo, y el ser humano inauténtico, que como individuo encerrado en su voluntad contempla a los demás no en términos de una relación *Yo-Vos* sino de *Yo-Ello*.

Sigrid Undset ha hablado de «las almas sin número que han vivido a lo largo de las eras, todas ellas aprisionadas en la tupida red de su propio yo, de la que ninguna doctrina puede liberarnos, sólo Dios, y solamente Él muriendo en una cruz»[586]. Hacer el viaje desde el Ego centrado en sí mismo a la persona capaz de amar es el drama central de los seres humanos.

George Weigel, en su biografía definitiva de Juan Pablo II, *Testigo de esperanza*, hace una valoración del papado del Santo Padre como «un drama en un solo acto», en el que entra en juego «la tensión entre varios falsos humanismos, que degradan a la humanidad a la que afirman defender y exaltar, y el verdadero humanismo del cual es un poderoso exponente la visión bíblica de la persona»[587].

El *fiat* de María —«Hágase en mí según tu palabra»— integra perfectamente la libertad humana y la voluntad de ser una persona que trabaja para construir la Cultura de la Vida. El psiquiatra Karl Stern ha subrayado que el *fiat* de María sólo encuentra un término de comparación en el *fiat* del Creador: «Hágase la luz»: «La quietud del gesto de

asentimiento sólo es igualada en su libertad por la libertad originaria del acto creador»[588].

No es la cuestión de la libertad lo que divide a los arquitectos de la vida y de la muerte. Todos somos libres para elegir. Contraponer «elección» a «vida» es una dicotomía falsa. La cuestión es el realismo antropológico. ¿Cuál es la realidad del ser humano? ¿Cuáles son los verdaderos bienes que debemos escoger voluntariamente para realizarnos como personas? ¿Cuál es la realidad del bien y del mal? «Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia [...] te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida, para que viváis tú y tu descendencia». Comentando este pasaje del Deuteronomio (30: 15, 19), Juan Pablo II afirma: «Es una invitación válida también para nosotros, llamados cada día a tener que decidir entre la Cultura de la Vida y la Cultura de la Muerte»[589].

La vida y la muerte son, sin lugar a dudas, diferentes. Podemos juzgar justamente a las personas por sus frutos. Pero no podemos esperar a revisar el balance de nuestra vida al final de nuestro camino terreno para saber si hemos elegido la vida o la muerte. Por eso el personalismo de Juan Pablo II es a la vez útil y crítico. Arroja luz sobre quiénes somos y sobre qué deberíamos hacer hoy y ahora. Somos personas que necesitamos ser liberadas de cualquier grado de soledad o de egoísmo, de modo que podamos convertir nuestras relaciones con los demás, a través del amor, en relaciones personales. Éste es el cimiento para construir una Cultura de la Vida. No podemos clasificar a las personas y eliminar a aquellas que consideremos más débiles. En lugar de eso, debemos afirmar toda vida humana y tratar a cada uno como a otro «Yo». Estamos ante esa elección entre alienación y participación. Nuestra tarea principal como personas es participar de forma amorosa en las vidas de los demás. Esto puede chocar a los arquitectos de la Cultura de la Muerte, que lo considerarían un comienzo poco prometedor. Sin embargo, debido a su inherente realismo, es un comienzo verdaderamente revolucionario que prepara el terreno para el definitivo florecimiento de la Cultura de la Vida.

DONALD DE MARCO

Notas

---

[1] Los perfiles recogidos en esta obra se publicaron como libro, con el mismo nombre, en Estados Unidos en 2004. Algunos de los personajes retratados en la versión americana, no se han incluido en esta edición pues su interés para el lector español era menos significativo. A su vez, todos estos bocetos de la personalidad y la obra de distintos «colaboradores» con la Cultura de la Muerte fueron publicados previamente por separado en la revista norteamericana *The National Catholic Register*.

[2] Robert P. George, *The Clash of Orthodoxies. Law, Religion and Morality in Crisis*, ISI Books, 2001.

[3] Cuando se escribe este prólogo, se ha aprobado una nueva ley por la que una persona puede ir al registro civil y manifestar, con efectos registrales, que no es hombre o mujer, independientemente de su condición sexual. Literalmente, la realidad ya no existe.

[4] En los tiempos del debate sobre el aborto, la cantinela era el horror de las mujeres violadas o las malformaciones genéticas. Pese a que ese debate ya ignoraba de por sí el derecho a la vida de esos niños, ni siquiera era un debate real. Hoy en la aplicación de esa despenalización, más del 95 por ciento de los casos de aborto lo son por «peligro para la salud psíquica de la madre», es decir, sin causa real objetiva, ya que el fraude de ley es masivo, conocido, y permitido por la administración (independientemente de quién gobierne). Éste es uno de los casos más flagrantes de connivencia de todos los partidos políticos con representación parlamentaria con el fraude de ley como forma de gobierno, la ruptura del Estado de Derecho y la imposición violenta de una mentalidad, por encima de la ley y del derecho de los más débiles. Si hay algo que no existe aquí, es el deseo de diálogo. Y esa actitud, que muestra el totalitarismo real del actual sistema, debiera alertar a los ingenuos por vocación, sobre la verdadera naturaleza e intención de los nuevos profetas del diálogo.

[5] Arthur Schopenhauer, *The Word as Will and Idea*, K. Paul, Trench, Truber, Londres, 1906. (*El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid, 2005).

[6] Ibíd.

[7] Ibíd.

[8] Ibíd.

[9] G. Easterbrook, «Science and God: A Warning Trend», *Science*, 277 (1977), pp. 890-893, citado en Michael Behe, Willian Dembski y Stephen Myer, *Science and Evidence for Desing in the Universe*, Ignatius Press, San Francisco, 2000,p.104.

[10] Richard Dawkins, *River out of Eden*, Basic Books, Nueva York, 1995, p. 96. (*El río del Edén*, Debate, Barcelona, 2000).

[11] Cornelio Fabro, *God in Exile: Modern Atheism*, Newman Press, Nueva York, 1968, p. 872.

[12] Arthur Schopenhauer, *Essays and Aphorisms*, Penguin Classics, Nueva York, 1970. (*Parábolas, aforismos y comparaciones*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999).

[13] Ibíd.

[14] Ibíd.

[15] Will Durant, *The Story of Philosophy*, Simon and Schuster, Nueva York, 1959, p. 304.

[16] Thomas Mann, *The Living Thoughts of Schopenhauer*, Cassell, Londres, 1939, p.28.

[17] Karl Stern, *Flight from Woman, Farrar, Straus, and Giroux*, Nueva York, 1965, p.22.

[18] Ibíd., p. 303.

[19] Ibíd., p. 344.

[20] Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer as Educator*, Henry Regnery, Chicago, 1955. (*Schopenhauer como educador: tercera consideración intempestiva: (1874)*, Valdemar, Madrid, 1999).

[21] Karl Stern, *op. cit.*, p. 121.

[22] *El amor, las mujeres y la muerte*, Edicomunicación, Barcelona, 1998.

[23] RBA, Barcelona, 2003.

[24] Citado en Karl Stern, *op. cit.*, p. 112.

[25] Irwin Edman, *Philosophy of Schopenhauer*, Carlton House, p. 274.

[26] Según el *Diccionario de las religiones* (Espasa, 2004), maya es un «concepto importante en el pensamiento de la India que generalmente es traducido, aunque no con total exactitud, por "ilusión" [...] La madre de Buda se llamaba Maya y fue una mujer extraordinariamente noble».

[27] E. Michael Jones, *Monsters from the Id*, Spence, Dallas, 2000, p. 121.

[28] Karl Stern, *op. cit.*

[29] Irwin Edman, *op. cit.*

[30] Ibíd.

[31] Ibíd.

[32] Elizabeth Förster-Nietzsche, *The Young Nietzsche*, Londres, 1912.

[33] Will Durant, *The Story of Philosophy*, Simon and Schuster, Nueva York, 1959.

[34] Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, en Will Durant, *op. cit.*, p. 404. (*El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2005). Nietzsche dedicó esta obra a Schopenhauer, un «eminente pionero».

[35] James Collins, *The Existentialists: A Critical Study*, Henry Regnery, Chicago, 1952.

[36] Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, Doubleday, Nueva York, 1956.

[37] Ibíd.

[38] Ibíd., pp. 10-11.

[39] Ibíd., p. 34.

[40] Friedrich Nietzsche, «The Will to Power», en *Reality, Man and Existence: Essential Works of Existentialisms*, Bantam, Nueva York, 1965. (*En torno a la voluntad de poder*, Planeta De Agostini, Barcelona, 1986).

[41] Ibíd., p.115.

[42] Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, Harmondsworth, Reino Unido, 1968. (*El crepúsculo de los ídolos: cómo se filosofa con el martillo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002).

[43] Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy, op. cit.*

[44] Ibíd., p. 127

[45] Ibíd., p. 301.

[46] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Modern Library, p. 213. (*Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2005).

[47] Ibíd.

[48] Ibíd.

[49] Ibíd.

[50] Ibíd.

[51] Ibíd.

[52] E. F. Podach, *Nietzsche Zusammenbruch*, N. Kampmann, Heidelberg, 1930.

[53] William Barrett, *Irrational Man*, Doubleday, Nueva York, 1958, p. 180.

[54] Friedrich Nietzsche, *Zarathustra, op. cit.*

[55] Friedrich Nietzsche, «The Joyful Wisdom», *Reality*, pp. 66-67.

[56] Friedrich Nietzsche, *Genealogy of Morals*, Doubleday, Nueva York, 1956. (*La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2006).

[57] George Santayana, *The German Mind: A Philosophical Diagnosis*, Thomas Y. Crowell, Nueva York, 1968, p.143.

[58] Crane Brinton, *Nietzsche*, Harper and Row, Nueva York, 1965.

[59] Friedrich Nietzsche, *Zarathustra, op. cit.*

[60] Jacques Maritain, *True Humanism*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1954. (*Humanismo integral*, Palabra, Madrid, 2002).

[61] Ibíd., pp. 52-53.

[62] Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, Random House, Nueva York, 1957. (*La rebelión de Atlas*, Caralt Editores, Barcelona, 1973). Rand cita este pasaje en *The virtue of selfishness: A new concept of egoism*, New American Library, Nueva York, 1964, p. 13. (*La virtud del egoísmo*, Grito Sagrado, Buenos Aires, 2006).

[63] Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness, op. cit.*, p.15.

[64] Ibíd., p. 94.

[65] Ibíd., p. 93.

[66] Ibíd., p. 34.

[67] Ibíd., p. 16.

[68] Ibíd., p. 27.

[69] Ibíd., p. 96.

[70] Ibíd., p. 97.

[71] Ibíd., p. 17.

[72] Ibíd., p. 15.

[73] Ibíd., p. 23.

[74] Herbert Schlossberg, *Idols for destruction*, Thomas Nelson, Nashville, 1983, p. 26. «Uno de los errores principales de la filosofía de Ayn Rand es su idea de que el altruismo de la democracia social se opone al egoísmo individual [...] Pero tanto el colectivismo como el egoísmo se derivan de la inmanencia, sólo pueden vivir cuando se han derribado las limitaciones de las leyes trascendentes y ambos son sistemas del mismo mal».

[75] Ayn Rand, *The Virtue of Selfshness, op. cit.*

[76] Oliver Henry, *El regalo de Reyes*, Ediciones Destino, Barcelona, 1991.

[77] Citado en William F. Buckley, Jr., «Ayn Rand, RIP», en *Right Reason*, Doubleday, Nueva York, 1985, p. 410.

[78] *U.S. News and World Report*, 9 de marzo de 2000.

[79] *http://www.aynrand.org/media/linked/*.

[80] En *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 2004.

[81] *Time*, 22 de agosto de 1977, p. 53.

[82] Allan Bloom, *The closing of theAmerican mind*, Simon and Schuster, Nueva York, 1987, p. 62.

[83] Barbara Branden, *Thepassion of Ayn Rand*, Doubleday, Nueva York, 1986.

[84] Ibíd., pp. 345-346.

[85] Ibíd., p. 347.

[86] Ibíd., p. 34.

[87] G. K. Chesterton, *The Common Man*, Sheed and Ward, Nueva York, 1950, p. 176. (*El hombre común*, Lumen, Buenos Aires, 1999).

[88] Citado en Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, Sheed and Ward, Nueva York, 1943, p. 203

[89] Karol Wojtyla, *The Acting Person*, D. Reidel, Dordrecht, 1979. (*Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982).

[90] C. S. Lewis, *Mere Christianity*, Collins, Londres, 1967, p. 135. (*Mero cristianismo*, Ediciones Rialp, Madrid, 2005).

[91] Abstracción hecha de las diversas variantes del unitarianismo, y prescindiendo de mayores matices, las Iglesias unitarias defienden la unicidad de Dios por contraposición a la doctrina trinitaria, y creen en la autoridad moral de jesucristo pero no en su condición divina. En el ámbito anglosajón, y este libro es un ejemplo, generalmente se califica a sus seguidores como «librepensadores» (*freethinkers*) o «disidentes» (*dissenters*). Las creencias unitarias han tendido a evolucionar hacia un racionalismo y un humanismo en el que la deidad en que creen está muy alejada del Dios personal de los cristianos. (*N. del T.*)

[92] Citado en Adrian Desmond y James Moore, *Darwin*, W. W. Norton, Nueva York, 1991.

[93] El Whig Party surgió en la Inglaterra del siglo xvti, durante los reinados de Carlos I y Carlos II. Señaladamente, los whig defendían los derechos ciudadanos y la abolición de las prerrogativas reales; frente a ellos se situaban los tones, defensores de la monarquía. Actualmente en Inglaterra se utilizan los términos liberal o radical. (*N. del T*).

[94] De hecho, la teoría de la evolución siempre había sido parte de la visión más amplia del epicureísmo, y fue reintroducida en Occidente en los siglos xv y xvi a través del redes cubrimiento de textos epicúreos. El relato completo puede consultarse en Benjamin Wiker, *Moral Darwinasm: How we became hedonasts*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2002.

[95] La eugenesia es un movimiento científico e ideológico que propugna la aplicación de técnicas artificiales para el mejoramiento de la raza humana. Alcanzó gran desarrollo, relevancia y aceptación en Europa y América a partir del segundo tercio del siglo XIX, estando entre sus defensores más conocidos, aparte del mismo Darwin, otros autores también analizados en este libro, como Francis Galton o Ernst Haeckel, Clarence Gamble y Margaret Sanger. Durante el primer tercio del siglo xx las teorías eugenésicas consiguieron el aplauso de una parte significativa de la intelectualidad y de la clase política occidental, incluso de grandes figuras como Winston Churchill. El descubrimiento de los horrores del nazismo, con sus programas eugenésicos de depuración de la raza aria, de eliminación de deficientes y de experimentación con seres humanos, haría caer la venda que cegaba a muchos de esos intelectuales y políticos, frenando en seco el avance de la aplicación de las técnicas eugenésicas durante un tiempo. No obstante, buena parte de sus postulados permanecieron latentes o siguieron propugnándose, más o menos abiertamente o, en ocasiones, bajo nuevos nombres, a partir de la mitad del siglo XX. Hoy en día sus argumentos son los que se utilizan para propugnar, por ejemplo, la selección genética, el

diagnóstico prenatal y otras técnicas similares. (*N. del T.*)

[96] Charles Darwin, *The Descent of Man*, Princenton University Press, Princenton, 1981. (*El origen del hombre*, M. E. Editores, Madrid, 1994).

[97] Ibíd., pp. 161-162.

[98] Ibíd., p. 180.

[99] Ibíd., p. 72.

[100] Ibíd., p. 91.

[101] Ibíd., p. 73.

[102] Ibíd., p. 73-74.

[103] Ibíd., pp. 246-247.

[104] Ibíd., p. 182.

[105] Ibíd., p. 101.

[106] Ibíd., p. 178.

[107] Charles Darwin, *The Origin of Species*, Mentor, Nueva York, 1958, cáp. 4, p. 112. (*El origen de las especies*, Planeta de Agostini, Barcelona, 2006).

[108] Charles Darwin, *Descent of Man, op. cit.*

[109] Ibíd., p. 168.

[110] Ibíd.

[111] Ibíd., pp. 168-168.

[112] Ibíd., p. 177.

[113] Ibíd., pp. 402-403.

[114] Ibíd., pp. 403.

[115] Citado en Adrian Desmond y James Moore, *op. cit.*, p. 652.

[116] Francis Galton, *Inquiries into human faculty and its development*, J. M. Dent and Sons, Londres, 1907, 1928, p. 17.

[117] Charles Darwin, *The Origin of Species, op. cit.*, p. 48.

[118] Ibíd.

[119] Ibíd., p. 49.

[120] Ibíd., p. 75.

[121] Francis Galton, *Hereditary Genius: An Inquiry finto Its Laws and Consequences*, MacMillan, Londres, 1925, p. 1. (*Herencia y eugenesia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988).

[122] Ibíd.

[123] Carta de Charles Darwin a Francis Galton, 3 de diciembre de 1869. Citada en Nicholas Wright Gillham, *A Lije of Sir Francas Galton: From African Exploration to the Birth of Eugenics*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 169.

[124] Ibíd.

[125] Charles Darwin, *The Descent of Man, op. cit.*

[126] Ibíd., p. 403.

[127] Wright Gillham, *A life of Sir Francis Galton: From African Exploration to the Birth of Eugenics,* op. cit., p. 2.

[128] Ibíd., pp. 5 y 73.

[129] Ibíd., p. 12.

[130] Con la aparente pretensión de justificar el florecimiento tardío de su propia genialidad heredada, después de años a la deriva, Galton subrayaba que «un hombre dotado es a menudo caprichoso y puede dudar antes de elegir una ocupación; pero cuando ha elegido se dedica a ella con un ardor verdaderamente apasionado». Francis Galton, *Hereditary genius, op. cit.*

[131] Wright Gillham, op. cit., pp. 170-171.

[132] Francis Galton, *Hereditary genius, op. cit.*

[133] Ibíd., p. xx.

[134] Ibíd., p. 325.

[135] Ibíd., p. 326.

[136] Ibíd., p. 328.

[137] Ibíd., p. 331.

[138] Ibíd.

[139] Ibíd., p. 333.

[140] Ibíd., p. 334-335.

[141] Francis Galton, «Hereditary Talent and Character», *Macmillan's Magazine,* n. 12, 1865.

[142] Galton, *Hereditary genius, op. cit.,* pp. 336-337.

[143] Ibíd., p. 339.

[144] Ibíd., p. xxvii.

[145] Citado en Gillham, *Sir Francas Galton, op. cit.,* pp. 196-197.

[146] Citado en ibíd., p. 335.

[147] Citado en ibíd., p. 328.

[148] Francis Galton, *Hereditary Genius, op. cit.,* p. 343.

[149] Juego de palabras a partir de «can't say where», o «no sabría decir dónde». La palabra evoca el título de la célebre *Utopía* de Tomás Moro, palabra a su vez acuñada por Moro a partir del griego *oú-tópos*, o «lugar inexistente», para denominar la sociedad ideal descrita en el libro. (*N. del T.*)

[150] Citado en Nicholas Wright Gillham, *op. cit.,* pp. 347-348.

[151] *Planned Parenthood* (literalmente «Paternidad Planificada») es el nombre que designa al conjunto de organizaciones integradas en la International Planned Parenthood Federation. La federación en su conjunto y las asociaciones federadas se dedican a la promoción a todos los niveles de la llamada «salud reproductiva», expresión que engloba todos los aspectos relacionados con la procreación humana (desde la atención ginecológica a la atención al parto y los cuidados neonatales) pero que es generalmente utilizada como término que disfraza la activa promoción de la anticoncepción y el aborto a nivel mundial. (*N. del T.*)

[152] Citado en el excelente libro de Daniel Gasman *The Scientific Origins of National Socialism: Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monast League*, MacDonald, Londres, 1971, p. xv.

[153] Citado en Daniel Gasman, *op. cit.*, p. 6.

[154] Citado en Adrian Desmond y James Moore, *Darwin*, W. W. Norton, Nueva York, 1991, pp. 538—539.

[155] Ibíd., p. 542.

[156] Ibíd., p. 539.

[157] Ibíd., p. 591.

[158] Véase Benjamin Wiker, *Moral Darwinism: How We Became Hedonast*, Inter Varsity Press, Downers Grove, 2002, especialmente cáps. 3 a 5.

[159] Ernst Haeckel, *The Confession of Faith of Man of Science*, Ada and Charles Black, Londres, 1895, p. 78.

[160] Ernst Haeckel, *The Wonders of Life: A Popular Study of Biological Philosophy*, Harper and Brothers, Nueva York, 1905, pp. 63-64.

[161] Daniel Gasman, *op. cit.*, p. 33.

[162] Ernst Haeckel, *The History of Creation*, D. Appleton, Nueva York, 1901.

[163] Daniel Gasman, *op. cit.*, p. 32.

[164] Ibíd., p. 36.

[165] Ernst Haeckel, *Wonders of Life*, *op. cit.*, pp. 119-120.

[166] Citado en Hugh Gallagher, *By Trust Betrayed: Patients, Physicians, and the License to Kill in the Third Reich*, Vandamere Press, Arlington, 1995, p. 56.

[167] Ernst Haeckel, *Wonders of Life*, *op. cit.*, pp. 112-114.

[168] Ibíd., p. 325.

[169] Ibíd., p. 326.

[170] Ibíd., p. 323-326.

[171] Daniel Gasman, *op. cit.*, p. 40.

[172] Ernst Haeckel, *Wonders of Life*, op. cit., pp. 390-391.

[173] Citado en Daniel Gasman, *Scientific Origins*, *op. cit.*, p. 41.

[174] Citado en Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 274.

[175] Citado en Mike Hawkins, *op. cit.*, p. 275.

[176] Daniel Gasman, *op. cit.*, p. 160.

[177] Robert Jay Lifton, *The Nazi Doctors*, Basic Books, Nueva York, 1986, p. 441.

[178] Michael Burleigh, *Death and Deliverance: «Euthanasia» in Germany c. 1900-1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 12 y siguientes.

[179] Hugh Gallagher, *op. cit.*, p. 86.

[180] Citado en Daniel Gasman, *op. cit.*

[181] Citado en David McLellan, *Karl Marx: Has Life and Thought*, Harper and Collins, Nueva York, 1973, p. 22.

---

182 Karl Marx, *Aus dem literarischen Nachlass von K.Marx*, F.Engels, und F.Lassalle, Dietz, Stuttgart, 1902.

183 Ibíd.

184 Karl Marx, «Third Manuscript: Private Property and Communism», en AA. VV., *Classics in Political Philosophy*, Prentice Hall Canada, Scarborough, 1997, p. 567.

185 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Chrastianity*, Harper and Row, Nueva York, 1957. (*Escritos en torno a la esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2002).

186 Henri de Lubac, *The Drama of Atheistic Humanism*, Ignatius Press, San Francisco, 1995, p. 38. (*El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid, 2005).

187 Ludwig Feuerbach, *op. cit*, p. xi.

188 Thomas Sowell, *Marxism: Philosophy and Economics*, William Morrow, Nueva York, 1985, p. 26.

189 Karl Marx, *Writing of the Young Marx on Philosophy and Society*, Doubleday, Garden City, 1967, pp. 680-681.

190 Karl Marx y Friedrich Engels, «Manifesto of the Communist Party», en AA. VV. *Classic Philosophical Questions*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1995. (*Manifiesto comunista*, Akal, Madrid, 2004).

191 Citado en Robert Payne, *Marx*, Simon and Schuster, Nueva York, 1968. (Marx, Bruguera, Barcelona, 1969).

192 Jean-Claude Barreau, *The Religious Impulse*, Paulist Press, Nueva York, 1979,p.4.

193 Francis Wheen, *Karl Marx: A Life*. W. W. Norton, Nueva York, 2001. (Karl Marx, Debate, Barcelona, 2000).

194 Friedrich Engels, «Speaking at the Graveside of Karl Marx», in AA. VV., *Classics in Political Philosophy*, op. cit., p. 555.

195 Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, International Publishers, Nueva York, 1982.

196 Jacques Maritain, *True Humanism*, Geoffrey Bles, Londres, 1954, p. 53. (*Humanismo integral*, Palabra, Madrid, 2002).

197 Paul Ricoeur, *Le conflit des interpretations*, Seuil, París, 1969, pp. 149-150. (*El conflicto de las interpretaciones*. Ensayos de hermenéutica, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003).

198 Juan Pablo II, *Blessed Are the Poor of Heart*, Daughters of St. Paul, Boston, 1983, p. 169.

199 Karl Marx, «Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Right», en L. W. Feuer (ed.), *Marx and Engels: Basic Writings*, Doubleday, Garden City, 1959.

200 Jacques Maritain, *True Humanism*, op. cit., p. 34.

201 «De tal padre tal hijo o de tal palo tal astilla». (*N. del T.*)

202 Vicent P. Miceli, *The Gods of Atheism*, Arlington House, New Rochelle, 1975, p. 94.

203 Karl Marx, «Thesis on Feuerbach, Thesis II», en AA. W., *The Marx-Engels Reader*, Norton, Nueva York, 1972.

204 Karl Stern, *The Third Revolution*, Harcourt, Nueva York, 1954, pp. 131-132.

205 Jacques Maritain, *True Humanism*, op. cit., p. 44.

206 Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, op. cit., p. 196.

207 Karol Wojtyla, *The Acting Person*, D. Reidel, Dordrecht, 1979, p. 297. (*Persona y acción*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982).

208 Emile Saisset, citada en Henri de Lubac, *op. cit.*

[209] Auguste Comte, *Lettres inédites á C. de Bligniéres*, Vrin, París, 1932, p. 136.

[210] Auguste Cocote, *Catéchisme positive*, Garnier, París, 1890, p. 166. (*Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal*, Editora Nacional, Madrid, 1982).

[211] Ibíd., p. 263.

[212] Auguste Comte, *Lettres d'Auguste Comte á John Stuart Mill*, París, 1877.

[213] Auguste Cocote, en una carta a Henry Dix Hutton, citada en de Lubac, *op. cit.*, p. 173.

[214] Tomás de Kempis (1380-1471), religioso alemán famoso por su Imitación de Cristo, libro de espiritualidad de amplísima difusión durante siglos. (*N. del T.*)

[215] George Dumas, *Psychologie des deux messies positives, Saint-Simon et Auguste Comte*, Alcan, París, 1905, pp. 214-216.

[216] Jacques Maritain, *Moral Philosophy*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1964, p. 324. (*Filosofía moral*, Morata, Madrid, 1966).

[217] Vincent P. Miceli, *op. cit.* Miceli añade: «Su pasión por su [Santa Clotilde] le arrastró a un sistema de especulación y conducta que le abocó a la locura». Ibídem, p. 160.

[218] Henry de Lubac, *op. cit.*, p. 179.

[219] Jacques Maritain, *Moral Philosophy, op. cit.*, p. 272.

[220] George Dumas, *op. cit.*, pp. 248-249.

[221] Vincent P. Miceli, *op. cit.*, p. 158.

[222] Henry de Lubac, *op. cit.*, p. 229.

[223] Enciclopedia Británica, voz « Comte».

[224] John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961. Véase también John Stuart Mill, *Autobiography of John Stuart Mill*, Oxford University Press, Londres, 1955, pp. 180-181 (ed. española de Alianza Editorial, Madrid, 1986), donde el también ateo yen un tiempo admirador de Comte escribió que el *Systéme de politique positive* «el más completo sistema de despotismo espiritual y temporal que jamás ha emanado de una mente humana [...] El libro es en sí mismo un aviso para los pensadores de la sociedad y la política sobre qué es lo que sucede una vez que los hombres pierden de vista en sus especulaciones el valor de la libertad y de la individualidad».

[225] Jacques Maritain, *op. cit.*, p. 324.

[226] Ibíd.

[227] Auguste Cocote, *Lettres inédites, op. cit.*, p. 35-36.

[228] Henry de Lubac, *op. cit.*, p. 225.

[229] Karl Stern, *The Third Revolution, op. cit.*, p. 59.

[230] Auguste Comte, *Catéchisme positive, op. cit.*

[231] Jacques Maritain, *Moral Philosophy, op. cit.*, p. 317

[232] Henry de Lubac, *op. cit.*, p. 136.

[233] Judith Jarvis Thomson, «A Defense of Abortion», en M. Cohen *et al.* (eds.), *The Rights and Wrongs of Abortion*, Princeton University Press, Princeton, 1974, p. 3.

[234] Ibíd., p. 2.

[235] William Shakespeare, *As You Like It*, II, vii. (*A vuestro gusto*, Imagine Press, Madrid, 2002).

[236] *Slippery slope arguments* en el original. Frente a posturas liberales en lo moral, la expresión *slippery slope argument* se refiere a aquel razonamiento que afirma que, en determinadas cuestiones morales, si se cede en lo menos se acaba inexorablemente cayendo en lo más: si se tolera el divorcio se acaba tolerando la anticoncepción, si se tolera ésta se cae en el aborto, la eutanasia, etcétera. (*N. del T.*)

[237] Judith Jarvis Thomson, «A Defense of Abortion», *op. cit.*, p. 4.

[238] Ibíd., pp. 4-5.

[239] Germain Grisez, *Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments*, Corpus Books, Nueva York, 1970. «En la mayoría de los casos, los embarazos ectópicos no plantean problemas morales».

[240] Judith Jarvis Thomson, «A Defense of Abortion», *op. cit.*, p. 8.

[241] Ibíd., p. 5.

[242] John T. Noonan, Jr., *How to Argue about Abortion*, AHC Handbook, Nueva York, 1974, p. 2.

[243] AA. W. (ed. Peter Singer), *Applied Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1986. Singer incluye el artículo de Thomson en el volumen.

[244] Judith Jarvis Thomson, «Defense of Abortion», *op. cit.*, p. 12.

[245] John T. Noonan, *op. cit.*, pp. 2-3.

[246] Judith Jarvis Thomson, «Defense of Abortion», *op. cit.*, p. 20.

[247] John Finnis, «The Rights and Wrongs of Abortion», en AA. VV., *The Rights and Wrongs of Abortion, op. cit.*, p. 92.

[248] James F. Bohan, *The House of Atreus: Abortion as a Human Rights Issue*, Praeger, Westport, 1999, p. 80.

[249] William Shakespeare, *El rapto de Lucrecia.*

[250] Platón, «Eutipro», 10a.

[251] Jean-Paul Sartre, *Words*, Hamish Hamilton, Londres, 1964, p. 12. (*Las palabras*, Losada, Madrid, 2002).

[252] Ibíd., p. 13.

[253] Ibíd.

[254] Ibíd.

[255] Ibíd.

[256] Ibíd.

[257] Ibíd., p. 15.

[258] Ibíd.

[259] Ibíd., p. 18.

[260] Ibíd., p. 168.

[261] Ibíd., p. 77.

[262] Ibíd., p. 69. En una conversación con Simone de Beauvoir, Sartre reconocía abiertamente lo siguiente: «En *El ser y la nada*, daba razones para mi rechazo de la existencia de Dios que no eran en realidad las verdaderas. Éstas eran mucho más directas e infantiles —en cuanto que las formulé cuando tenía doce años— que las tesis sobre la imposibilidad de esto o aquello para la existencia de Dios». Simone de Beauvoir, *Adieux: A Farewell to*

Sartre, Deutsch, Weidenfield and Nicholson, Londres, 1984, p. 438.

[263] Ibíd., p. 68.

[264] Thornton Wilder, *The Ides of March*, Harper and Brothers, Nueva York, 1948, p. 37. (*Los idus de marzo*, Edhasa, 2005).

[265] Jean-Paul Sartre, L'Etre et le néant: *Essai d'ontologie phénoménologique*, Librairie Gallimard, París, 1943, p. 639. (*El ser y la nada*, Losada, Madrid, 2005).

[266] F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, Harper and Row, Nueva York, 1958, p. 128.

[267] «Inadvertent Guru to an Age: Jean-Paul Sartre (1905-1986)», *Time*, 28 de abril de 1980, p. 38.

[268] Jean-Paul Sartre, *Words, op. cit.*, p. 171.

[269] Jean-Paul Sartre, *Nausea*, New Directions, Nueva York, 1959, (*La náusea*, Losada, Madrid, 2003), citado en Karl Stern, *Flight from Woman*, Farrar, Strauss and Giroux, Nueva York, 1965, p. 128.

[270] Ibíd., p. 133; véase también nota 17 al ensayo sobre Schopenhauer, *supra*.

[271] William Barrett, *op. cit.*, p. 254.

[272] Ibíd.

[273] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Citadel Press, Nueva York, 1964. (*El ser y la nada*, Losada, Madrid, 2005).

[274] Ibíd., p. 379.

[275] William Barrett, *op. cit.*, p. 257.

[276] Karol Wojtyla, *Person and Community: Selected Essays*, Peter Lang, Nueva York, 1993, p. 203.

[277] Gabriel Marcel, *Being and Having*, Harper, Nueva York, 1965. (*Ser y tener*, Caparrós Editores, Madrid, 1996).

[278] Simone de Beauvoir, *Adieux, op. cit.*, p. 440.

[279] Jean-Paul Sartre, *Words, op. cit.*, p. 132.

[280] Simone de Beauvoir, *Adieux, op. cit.*, p. 440.

[281] Jean-Paul Sartre, *Words, op. cit.*, p. 132.

[282] «Inadvertent Guru to an Age», *op. cit.*, p. 38.

[283] «Inadvertent Guru to an Age», *op. cit.*, p. 38.

[284] Ibíd., pp. 132-133.

[285] Ibíd., p. 75.

[286] Vincent Miceli, *op. cit.*, p. 246.

[287] Jean-Paul Sartre, *Words, op. cit.*, p. 172.

[288] Margaret A. Simons, *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, Yale University Press, New Haven, 1986, p. 204.

[289] Ibíd.

[290] Simone de Beauvoir, *Letters to Sartre*, Arcade, Nueva York, 1992. (*Cartas a Sartre*, Lumen, Barcelona, 1996).

[291] Elaine Marks, *Simone de Beauvoir: Encounters with Death*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1972, p. 30.

[292] Tori Moi, *Simone de Beauvoir*, Blackwell, Cambridge, 1994, p. 224.

[293] Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Bantam, Nueva York, 1968. (*El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2005).

[294] Ibíd.

[295] Ibíd.

[296] Ibíd.

[297] Ibíd., p. xvii.

[298] Ibíd., p. 676.

[299] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, op. cit., p. 609. Véase también Moira Gatens, *Feminism and Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1991.

[300] Ibíd., p. 46.

[301] William Barrett, *Irrational Man*, Doubleday, Garden City, 1962, p. 260.

[302] Simone de Beauvoir, *The second sex, op. Cit.*, p. 63.

[303] Ibíd., p. 655.

[304] Ibíd., p. 311.

[305] Ibíd.

[306] Ibíd.

[307] Ibíd., p. 24.

[308] Ibíd., p. 467.

[309] Ibíd.

[310] Ibíd.

[311] Ibíd., p. 435.

[312] Ibíd. Pero, por supuesto, un ama de casa no declara la guerra, por utilizarla melodramática imagen de De Beauvoir, al polvo y la suciedad. El ama de casa limpia la casa, pero porque busca el bienestar de los que viven en ella. De forma similar, bañarse no es una lucha contra la suciedad, sino el acto de limpiarse. Limpiar no es una actividad fútil que pueda ser comparada con las acciones sin sentido de Sísifo, que pasa la eternidad transportando una y otra vez una roca hasta la cima de una montaña desde donde vuelve a caer cuesta abajo. La finalidad de la limpieza la trasciende yes un servicio a la vida.

[313] Deirdre Bair, *Simone de Beauvoir: A Biography*, Simon and Schuster, Nueva York, 1990, p. 392.

[314] Jean Bethke-Elshtain, *Real Politics*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977, p. 176.

[315] Deidre Bair, op. cit., p. 547.

[316] «Sex, Society, and the Female Dilemma», *Saturday Review*, 14 de junio de 1975, p. 18.

[317] Ibíd.

[318] Paul Johnson, *Intellectuals*, Harper and Row, Nueva York, 1988, p. 235. (Intelectuales, Javier Vergara, Madrid, 2000).

[319] Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminasm? How Women Have Betrayed Women*, Simon and Schuster,

Nueva York, 1994, p. 257.

[320] Deirdre Bair, *op. cit.*, p. 21.

[321] Simone de Beauvoir, *Memoirs of a Dutiful Daughter*, Penguin, Londres, 1953, p. 41. (*Memorias de una joven formal*, Salvat, Barcelona, 1995).

[322] Renee Winegarten, *Simone de Beauvoir: A Critical View*, St. Martin's Press, Nueva York, 1988, p. 88.

[323] De Beauvoir ignora el hecho de que los animales sí arriesgan su vida por el grupo, al igual que por sus crías. Los seres humanos gozan de una cierta superioridad sobre los animales irracionales debido a sus capacidades espirituales, que incluyen la intelección, la libertad y el amor. Como De Beauvoir estaba comprometida con el materialismo dialéctico, no distinguía entre materia y espíritu, sino entre materia y nada. De ahí que afirmase, al igual que Sartre, que la libertad es nada. No percibe los distintos modos en que el ser humano es superior a los animales irracionales, sino que se concentra en una diferencia muy concreta, que además ni siquiera existe.

[324] Nancy Hartock, «The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historial materialism», en AA. VV. (eds. S. Hardin y M. B. Hintikka), DzscoveringReality: *Feminist Perspectives, Metaphysics, Methodology, andPhilosophy of Science*, D. Reidel, Dordrecht, 1983, pp. 383-410.

[325] Germain Kopaczynski, O. F. M. Conv., *No Higher Court*, Scranton University Press, Scranton, 1995, p. 58.

[326] Citado en Calvin S. Hall, *A Primer of Freudian Psychology*, New American Library, Nueva York, 1964, p. 19.

[327] Jacques Maritain, «Freudianism and Psichoanalysis», en *Cross Currents of Psychiatry and Psicoanálisis*, Random House, Nueva York, 1964, p. 353.

[328] lbíd.

[329] Karl Stern, *The Third Revolution*, Harcourt, Nueva York, 1954, p. 119.

[330] Ernest Becker, *The Denial of Death*, Free Press, Nueva York, 1975. (*La negación de la muerte*, Editorial Kairós, Barcelona, 2003).

[331] Jacques Maritain, «Freudianism and Psychoanalysis», *op. cit.*, p. 355.

[332] Rollo May, *Love and Will*, W. W. Norton, Nueva York, 1969, p. 233.

[333] Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer*, en Obras completas, tomo, 18, Amorrurtu Editores, Madrid, 2001. (*N. del T.*)

[334] Ibíd.

[335] Sigmund Freud, Three *Essays on the Theory of Sexuality*, Avon Books, Nueva York, 1962, p. 169. (*Tres ensayos para una teoría sexual*, RBA, Barcelona, 2002).

[336] Véase Gordon Allport, *Personality and Social Encounter*, Beacon Press, Boston, 1960, p. 139.

[337] Phdip Rieff, *The mind of the moralast*, Viking Press, Nueva York, 1959, p. xx.

[338] Sigmund Freud, *The civilization and its descontenta*, W. W. Norton, Nueva York, 1962, p. 25. (*El malestar de la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 2006).

[339] Ibíd., p. 22.

[340] Sigmund Freud, The *future of an illusion*, W. W. Norton, Nueva York, 1961, p. 34. (*El porvenir de una ilusión*, Alianza Editorial, Madrid, 1986).

[341] Ibíd., p. 56.

[342] David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, D. Van Nostrand, Princeton, 1958, p. 329.

[343] George Steiner, *Nostalgia for the Absolute*, CBC Enterprises, Toronto, 1983, p. 22. (*Nostalgia del absoluto*,

Siruela, Madrid, 2002).

[344] El pasaje proviene de la *Eneida* de Virgilio (libro 7, línea 310), y leído en su totalidad dice así: «Bien, si mi poder no es bastante, no dudaré —esto es cierto— en pedir ayuda dondequiera que pueda encontrarla. Si los dioses allá arriba no me son de utilidad, moveré el infierno entero».

[345] David Bakan, *op. cit.*, p. 132.

[346] Ibíd., p. 233.

[347] Juan Pablo II, *Crossing the Threshold of Hope*, Alfred A. Knopf, Toronto, 1994, p. 228. (*Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1995).

[348] Paul Roazen, *Freud: Political and Social Thought*, Vintage Books, Nueva York, 1970, pp. 176-181. (*Freud, su pensamiento político y social*, Ediciones Martínez Roca, Madrid, 1972).

[349] Karl Stern, *The Third Revolution, op. cit.*, p. 132.

[350] Gálatas, 6: 7-8.

[351] Wilhelm Reich, *Passion of Youth: Wilhelm Reich, An Autobiography*, 18971922, Farrar, Giroux and Strauss, Nueva York, 1988, p. 45. (*Pasión de juventud: una autobiografía* (1897-1922), Paidós, Barcelona, 1990).

[352] Ibíd., p. 5.

[353] Colin Wilson, *The Questfor Wilhelm Reich*, Doubleday, Garden Ciry, 1981, p.29.

[354] Wilhelm Reich, *Pasión of Youth, op. cit.*, p. 33.

[355] Ibíd., p. 5.

[356] Ibíd., p. 126.

[357] Citado por Jean-Claude Guillebaud en *The Tyranny of Pleasure*, Algora Publishing, Nueva York, 1999, p. 37. (*La tiranía del placer*, Andrés Bello, Barcelona, 2000).

[358] Ibíd., p. 31.

[359] Paidós Ibérica, Barcelona, 2005.

[360] Paidós Ibérica, Barcelona, 2005.

[361] Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Harper and Row, Nueva York, 1966, p. 183.

[362] Michel Cattier, *The Life and Work of Wilhelm Reich*, Avon Books, Nueva York, 1971.

[363] Wilhelm Reich, *Passion of Youth*, op. cit., p. 46.

[364] Philip Rieff, *op. cit.*, p. 145.

[365] Bruguera, Barcelona, 1980.

[366] Ibíd., p. 166.

[367] Sobre la Iglesia unitaria, véase la nota 91. Los hechos que narra el autor sobre la familia de Mead son bien significativos, pues el unitarianismo se sitúa en el extremo más liberal del protestantismo, lindando (si no entrando de lleno) en posiciones no cristianas de corte panteísta o racionalista. Por ello, quien sea expulsado de la Iglesia unitaria por herejía o por considerar el unitarianismo como algo muy cerrado tiene que ser alguien situado al extremo del extremo de lo cristiano, por así decir. (*N. del T.*)

[368] La Iglesia episcopaliana es la rama estadounidense de la Iglesia anglicana.

[369] Educación y cultura en Nueva Guinea, Paidós, Barcelona, 1985.

[370] Entrevista publicada en *Cosmopolitan* citada en Robert Cassidy, *Margaret Mead: A Voicefor the Century*,

Universe Books, Nueva York, 1982, p. 18. (*El pensamiento de una época*, Laia, Barcelona, 1985).

[371] Hilary Lapsley, *Margaret Mead and Ruth Benedit: The Kinship of Women*, University of Massachussetts Press, Amherst, 1999, p. 76.

[372] Ibíd., p. 26.

[373] Ibíd., pp. 79-80.

[374] Citado en Ibíd., p. 308.

[375] Jane Howard, *Margaret Mead: A Life*, Fawcett Crest, Nueva York, 1984, p.367.

[376] Hilary Lapsley, *op. cit.*, pp. 308-309.

[377] Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa*, American Museum of Natural History, Nueva York, 1973, p. 58. (*Adolescencia y cultura en Samoa*, Paidós Ibérica, Madrid, 1995).

[378] Ibíd., p. 117.

[379] Ibíd., p. 119.

[380] Ibíd., p. 124.

[381] Ibíd., p. 112.

[382] Ibíd., p. 55.

[383] Citado en Derek *Freeman, Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking ofan Anthropological Myth*, Harvard University Press, Cambridge, 1983, p. 91.

[384] Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa, op. cit.*, p. 50.

[385] Ibíd., p. 8.

[386] Ibíd., pp. 84-85.

[387] Ibíd., p. 83.

[388] Ibíd., p. 60.

[389] Ibíd., pp. 137-138.

[390] Véase también su obra posterior, *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead*, Westview Press, Boulder, 1999.

[391] Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa, op. cit.*, p. 109.

[392] Ibíd., pp. 175-184.

[393] Ibíd., p. 231.

[394] Ibíd., p. 240.

[395] Ibíd., p. 240.

[396] Ibíd., pp. 240-241.

[397] Ibíd., pp. 241-242.

[398] Ibíd., p. 239.

[399] Ibíd., p. 188.

[400] Ibíd., p. 185.

[401] Ibíd., p. 250.

[402] Margaret Mead, *Margaret Mead: Some Personal Views* (ed. Rhoda Métraux), Walker, Nueva York, 1979, pp. 70-71.

[403] La sentencia de este caso propició la legalización del aborto en Estados Unidos.

[404] Ibíd., pp. 99-100.

[405] Véase la nota 36, página 97.

[406] Ibíd., pp. 71-72.

[407] Ibíd., pp. 72-73.

[408] Ibíd., p. 237.

[409] James H. Jones, *Alfred Kinsey: A Public/Private Life*, W. W. Norton, Nueva York, 1997, pp. 82-83.

[410] Young Men Christian Association (Asociación Cristiana de Jóvenes). Red de asociaciones de impronta protestante, presente en 122 países, con un gran arraigo en Estados Unidos y Canadá, conocida sobre todo por sus instalaciones y actividades deportivas. (*N. del T.*).

[411] James H. Jones, *Alfred Kinsey..., op. cit.*, pp. 129, 153.

[412] Ibíd., pp. 194-195, y p. 809, nota 78.

[413] Ibíd., pp. 153-154.

[414] Aunque originariamente el término designaba una liga deportiva compuesta por ocho universidades privadas del noreste de Estados Unidos, hoy se utiliza para referirse a esas ocho universidades en cuanto grupo, todas las cuales se sitúan año tras año en los puestos más destacados de las clasificaciones de universidades de prestigio. Son: Brown University, Columbia University, Cornell University, Darthmouth College, Harvard University, Princeton University, University of Pennsylvania y Yale University. (*N. del T.*)

[415] Citado en James H. Jones, *Alfred Kinsey..., op. cit.*, p. 258.

[416] Ibíd., p. 603.

[417] Ibíd., pp. 603-604.

[418] Ibíd., pp. 608-610.

[419] Ibíd., p. 609.

[420] Alfred Kinsey *et al.*, *Sexual Behavior in the Human Male*, W. B. Saunders, Filadelfia, 1948, p. 202.

[421] Ibíd., pp. 199-201.

[422] Ibíd., p. 201.

[423] Ibíd., p. 202.

[424] Ibíd., p. 157.

[425] Citado en Judith A. Reisman y Edward W. Eichel, *Kinsey, Sex and Fraud*, Huntington House, Lafayette, 1990, p. 29. En ocasiones, Kinsey recurrió a la técnica de manipulación de datos, también llamada de «incidencia acumulativa», que trata «cada caso como si fuese un caso adicional que se encuadra dentro de todos los grupos de edad anteriores o de todas las categorías previamente analizadas». Esta técnica engrosó falsamente las cifras de todas las categorías previas, conforme a la idea de Kinsey según la cual cualquier cosa que se haya hecho una vez debe haberse hecho desde siempre, y le permitió inflar los porcentajes en todas las categorías de edad.

[426] Citado en Judith A. Reisman, *Kinsey: Crimes and Consequences*, The Institute for Media Education, Arlington, 1998, pp. 52-53.

[427] Véase Reisman y Eichel, *Kinsey, Sex and Fraud, op. cit.*, pp. 20-21 y 62.

[428] Reisman y Eichel, *Kinsey, Sex and Fraud, op. cit.*, p. 508.

[429] James H. Dones, *op. cit.*, p. 508.

[430] James H. Jones, *op. cit.*, p. 507.

[431] James H. Jones, *op. cit.*, p. 512.

[432] Alfred Kinsey *et al.*, *Sexual Behavior in the Human Female*, W. B. Saunders, Filadelfia, 1953, p. 121.

[433] Sobre el «estado» de esa revolución, véase especialmente Reisman y Eichel, *Kinsey, Sex and Fraud, op. cit.*, pp. 128-134, 205-213, y Reisman, *Crimes and Consequences, op. cit.*, pp. 230-236.

[434] Kinsey *et al.*, *Sexual Behavior in the Human Male*, *op. cit.*, pp. 667-668.

[435] Ibíd., pp. 668-669.

[436] Ibíd., p. 678.

[437] Citado en James H. Jones, *Alfred Kinsey...*, *op. cit.*, p. 770.

[438] Véase la nota 36, página 97.

[439] Margaret Sanger, *An Autobiography*, Dover Publications, Nueva York, 1971, p. 12. La autobiografía de Sanger se publicó originalmente en 1938.

[440] «Librepensador» es el término con el que en el ámbito anglosajón se suele denominar a los miembros de la Iglesia unitaria.

[441] Ibíd., p. 13.

[442] Ibíd., p. 28.

[443] Madeline Gray, *Margaret Sanger*, Richard Marek Publishers, Nueva York, 1979, p. 36.

[444] Ibíd., p. 40.

[445] Ibíd., p. 47.

[446] Margaret Sanger, *Autobiography*, pp.89-92.

[447] Gray, Sanger, pp. 58-59.

[448] Ibíd., p. 61.

[449] Ibíd.

[450] Ibíd., p. 70.

[451] Ibíd., p. 72.

[452] Ibíd., p. 84.

[453] Ibíd., pp. 227-228.

[454] Margaret Sanger, *The Pivot of Civilization*, Maxwell Reprint Company, Nueva York, 1969 (publicado originariamente por Sanger en 1922), p. 237.

[455] Ibíd., p. 227.

[456] Ibíd., pp. 227-228.

[457] Ibíd., pp. 232-233.

[458] Ibíd., p. 24.

[459] Ibíd.

[460] Ibíd., p. 249.

[461] Ibíd., p. 249.

[462] Ibíd., pp. 275-276.

[463] Ibíd., p. 116.

[464] Margaret Sanger, «Birth Control and Women's Health», en *Birth Control Review*, 1, núm. 12 (diciembre de 1917): 7.

[465] Los que estén interesados en comprobar hasta qué punto Sanger fue profundamente eugenésica, y qué clase de amistades intelectuales cultivó, deben leerla revista *The Birth Control Review* (editada por Sanger desde 1917 hasta 1938). Véase también Robert Marshall y Charles Donovan, *Blessed Are the Barren*, Ignatius Press, San Francisco, 1991; George Grant, *Grand Illusions*, Cumberland House, Nashville, 2000; Elasah Drogin, *Margaret Sanger: Father of Modern Society*, CUL Publications, Coarsegold, 1980; y Rebecca Messal, «The Evolution of Genocide», *Human Life Review* 26, núm 1 (invierno de 2000): 47-75.

[466] Margaret Sanger, *Pivot of Civilization, op. cit.*, p. 25.

[467] Ibíd., pp. 80-81.

[468] Ibíd., p. 123.

[469] Ibíd., p. 112.

[470] Ibíd., pp. 101-102.

[471] Ibíd., p. 189.

[472] Más documentación sobre este punto, en Marshall y Donovan, *Blessed are the barren, op. cit.*

[473] Citado en Doone Willians y Greer Wliams, *Every Child a Wanted Child: Clarence James Gamble and His Work in The Birth Control Movement*, Francis A. Countway Library of Medicine, Boston, 1978, p. 19.

[474] Citado en Ibíd., p. 22.

[475] Véase la nota 414.

[476] Ibíd., pp. 174-181.

[477] Ibíd., p. 178.

[478] Robert Latou Dickinson, M.D., y Clarence james Gamble, M.D., *Human Sterilization: Techniques of Permanent Control*, Waverly Press, Baltimore, 1950, p. 3.

[479] Ibíd.

[480] Ibíd.

[481] Ibíd., p. 4.

[482] Ibíd., p. 29.

[483] Ibíd.

[484] Ibíd., p. 31.

[485] Ibíd.

[486] Ibíd.

[487] Ibíd.

[488] Citado en Robert Marshall y Charles Donovan, *Blessed Are the Barren. The Soczal Policy of Planned Parenthood*, Ignatius Press, San Francisco, 1991, pp. 17-18.

[489] Citado en Williams y Williams, *Every Child a Wanted Child*, p. 381.

[490] Wesley J. Smith, *Forced Exit: The Slippery Slopefrom Assisted Suicide to Legalized Murder*, Times Books, Nueva York, 1997, p. xviii.

[491] Leen Kass, «Suicide Made Easy: The Evil of "Rational" Humanness», *Commentary*, diciembre de 1991, p. 19.

[492] Donald W. Cox, *Hemlock's Cup: A Struggle for Death with Dignity*, Prometheus Books, Buffalo NY, 1993, pp. 45-47.

[493] Derek Humphry y Ann Wickett, *Jean´s Way*, Hemlock Society, Los Ángeles, 1984, p. 113. (*Jean murió a su manera*, Argos Vergara, Barcelona, 1978).

[494] Rita Marker, *Deadly Compassion*, William Morrow, Nueva York, 1993, p. 31.

[495] Donald W. Cox, *op. cit.*, p. 48.

[496] Donald W. Cox, *op. cit.*, pp. 28-43.

[497] Rita Marker, *op. cit.*, p. 199.

[498] Anna Quindlen, «Death: The Best Seller», *New York Times*, 14 de agosto de 1991.

[499] Donald W. Cox, *op. cit.*, p. 43.

[500] Leon Kass, *op. cit.*, p. 19.

[501] Derek Humphry, *Final Exit*, Dell, Nueva York, p. 82. (*El último recurso*, Tusquets, Barcelona, 2005).

[502] Ibíd., p. 93.

[503] Leon Kass, *op. cit.*, p. 20.

[504] Deborah Pinkney, «Humphry Asks Physicians Help in Suicide Rights Battle», *American Medical News*, 20 de abril de 1992, p. 11.

[505] Dave McKinney, «Buffalo Grove Suicide Linked to Bestseller, "Final Exit"», *Daily Herald*, Buffalo Grove 3 de octubre de 1991.

[506] Patrick Dunn, «Three B.C. Suicides Tied to Book», *Province*, Vancouver 24 de noviembre de 1991, p. A5.

[507] Bonnie Angelo, «Assigning the Blame for a Young Man's Suicide», *Time*, 18 de noviembre de 1991, p. 16.

[508] Citado en Cox, *Hemlock's Cup*, p. 39.

[509] Leon Kass, *op. cit.*, p. 21.

[510] Véase la nota 236.

[511] Citado en AA. W., *Assisted Suicide*, Greenhaven Press, San Francisco, 1998, p. 14.

[512] Derek Humphry, «Rational Suicide among the Elderly», en *Suicide and Life Threatening Behavior*, primavera de 1992.

[513] Derek Humphry, carta al director publicada en el *New York Times*, 11 de agosto de 1992.

[514] AA. VV., *Assasted Suicide*, p. 199.

[515] Cal McCrystal, «The Whornan Who Chose to Die in the Wilderness», *Independent on Sunday*, Londres, 8 de

abril de 1990.

[516] Charles J. Chapul, «Eugenics to Euthanasia», *Crisis,* octubre, 1997.

[517] Rita Marker, *Deadly Compassion, op. cit.*, p. 72.

[518] Patrick Buchanan, «The Dark Underside of Euthanasia», *Washington Times*, 4 de noviembre de 1991.

[519] William Shakespeare, *Julio César,* II, 1.

[520] Ibíd., III, 1.

[521] Ibíd.

[522] Ibíd., V, 5.

[523] Véase WesleyJ. Smith, « Dr. Death's Mouthpiece Mouths Off», *Human Life Review*, otoño de 1998, p. 20; Wesley J. Smith, «Kevorkian Preves His Contempt of Disabled», *Detroit News*, 24 de agosto de 1997.

[524] Nancy Gibbs, «Death Living», *Time,* 31 de mayo de 1993, p. 49.

[525] Ibíd., p. 46.

[526] Juego de palabras con el vocablo inglés *mercy*, que significa *piedad, misericordia*, y el sufijo *tron,* que evoca las máquinas y robots. El «mercitrón» sería, por tanto, algo así como la «máquina de la misericordia». (*N. del T.*)

[527] David Cundiff, M. D., *Eutanasia Is Not the Answer*, Humana Press, Totowa, 1992, pp. 184-185.

[528] Neal Rubin, «In Royal Oak: The Death Machina», *Detroit Free Press Magazine*, 18 de marzo de 1990, p. 4.

[529] David Cundiff, *op. cit.*, p. 185.

[530] Rita Marker, *Deadly Compassion*, William Morrow, Nueva York, 1993, p. 163.

[531] B. Johnson *et al*., «A Vital Woman Chooses Death?», *People,* 25 de junio de 1990, pp. 40-43.

[532] David Cundiff, *op. cit.*, p. 185.

[533] Citado por PatrickJ. Buchanan, «Doc Kevorkian's Suicide Machina», *New York Post*, 9 de junio de 1990.

[534] Bonnie de Simone, «She Said She Had No Regrets», *Detroit News*, 7 de junio de 1990.

[535] Citado en Rita Marker, *Deadly Compassion, op. cit.*, p. 166.

[536] Marcia Angell, «Don't Criticize Doctor Death», *New York Times*, 15 de junio de 1990.

[537] Véase Rita Marker, *Deadly Compassion, op. cit.*, p. 166.

[538] Myriam Coppens, L. M. F. T., C. N. P., *New England Journal of Medicine*, 16 de mayo de 1991, p. 1435.

[539] Rita Marker, *Deadly Compassion, op. cit.*, p. 167.

[540] Nota de Prensa de la Hemlock Society, 24 de octubre de 1991.

[541] «Kevorkian Charged With lst-Degree Murder in Telecast Eutanasia», *Record*, Ontario, 26 de noviembre de 1998, p. A7.

[542] Julia Prodis, «Jury Acquits Kevorkian in Assisted Suicide Case», *Union News*, Springfield, Massachussets, p. 8.

[543] «Kevorkian Charged...».

[544] Jack Kevorkian, *Prescription: Medicide. The Goodness of Planned Death*, Prometheus Books, Buffalo, 1991, p. 34. (*La buena muerte*, Grijalbo, Barcelona, 1993).

[545] *Time*, 31 de mayo de 1993.

[546] Wesley J. Smith, «The Serial Killer as Folk Hero», *Weekly Standard*, 13 de julio de 1998.

[547] Leon Kass, «Suicide Made Easy», *Commentary*, diciembre de 1991, p. 19.

[548] Véase Mark Hosenball, «The Real Jack Kevorkian», *Newsweek*, 6 de diciembre de 1993. Durante sus estudios de medicina en los años cincuenta, «visitaba con regularidad a enfermos terminales y les miraba profundamente a los ojos. Pretendía así atrapar el momento preciso en que les sobrevenía la muerte». Véase también Jack Lessenberry, «Death Becomes Him», *Vanity Fair*, julio de 1994, p. 106. Kevorkian se dedica también a la pintura como aficionado, y utiliza en ocasiones su propia sangre para pintar imágenes grotescas, como la de «un niño arrancando a dentelladas la carne de un cadáver en descomposición».

[549] Peter Singer, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, St. Martin's Press, Nueva York, 1995. (Repensar la vida y la muerte. *El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Paidós, Barcelona, 1997).

[550] Derek Humphry, *San Francisco Chronicle*, 28 de agosto de 1992.

[551] Wesley J. Smith, *Forced Exit: The Slippery Slope from Assisted Suicide to Legalized Murder*, Times Books, Nueva York, 1997, p. 21.

[552] Arthur Hirsch, «Professor's Views en Bioethics Anger Disabled», *Hartford Courant*, 27 de noviembre de 1999, pp. 1 y 6.

[553] Citado por C. H. Freedman, «The Greater of Two Evils», *Celebrate Life*, marzo/abril de 2000, p. 26.

[554] Peter Singer, «All Animals Are Equal», en AA. VV., *Practical Ethics* (ed. Peter Singer), Oxford University Press, Nueva York, 1986, p. 216. (*Ética para vivir mejor*, Ariel, Barcelona, 1993).

[555] Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethic for Our Treatment of Animals*, A von Books, Nueva York, 1992. (*Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999).

[556] Peter Singer, «All Animals...», *op. cit.*, p. 228.

[557] Ibíd.

[558] Ibíd., p. 221.

[559] Charles Darwin, *Life and Letters of Charles Darwin*, John Murray, Londres, 1888.

[560] Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 131-138. (*Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1995).

[561] Michael Tooley, Abortion and Infanticide, Clarendon, Oxford University Press, Oxford, 1983, pp. 411-412.

[562] Ibíd.

[563] Peter Singer, *Rethinking...*, *op. cit.*, pp. 213-214.

[564] Hellen Keller (1880-1968): escritora estadounidense sordomuda, destacada activista en favor de los derechos de los minusválidos. (*N. del T.*)

[565] Richard A. Loeb (1905-1936) y Nathan F. Leopold (1904-1971): adinerados estudiantes de la Universidad de Chicago que en 1924 asesinaron a un joven de catorce años, pretendiendo así probar que su superioridad intelectual les capacitaba para cometer un crimen perfecto. (*N. del T.*)

[566] Singer, *Practical Ethics*, p. 73.

[567] Ibíd., p. 75.

[568] Ibíd., p. 122.

[569] Ibíd., p. 124.

[570] Karol Wojtyla, *The Acting Person*, D. Reidel, Dordrecht, 1979, p. 37. (*Persona y acción*, BAC, Madrid,

1982).

[571] Juan Pablo II, *Crossing the Thres hold of Hope*, Alfred A. Knopf, Toronto, 1994, p. 51. (*Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza yJanés, Barcelona, 1995).

[572] Ibíd., p. 38.

[573] Peter Singer, *Practical Ethics, op. cit.*, p. 311.

[574] Citado por Freedman, «Greater...», p. 26.

[575] Hirsch, «Professor's Views...», p. 6.

[576] C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, Macmillan, Nueva York, 1976, pp. 115-116. (*El problema del dolor*, Rialp, Madrid, 1997).

[577] David van Gend, «On the "Sanctity of Human Life"», *Quadrant*, septiembre de 1995, p. 60.

[578] Antonio Damasio, «Descartes' Error and the Future of Human Life», *Scientific American*, octubre de 1994, p. 144.

[579] Leslie Farber, *The Ways of the Will*, Basic Books, Nueva York, 1965.

[580] Citado en Henry Thomas y Dana Lee Thomas, «Friedrich Nietzsche», *Living Biographies of Great Philosophers*, Ayer Company Publishers, North Stratford, 1977,p.6.

[581] A. H. Winsnes, *Sigrid Undset: A Study in Chrastian Realism*, Sheed and Ward, Nueva York, 1953, p. 8.

[582] Jacques Maritain, St. *Thomas and the Problem of Evil*, Marquette University Press, Milwaukee, 1942, p. 36.

[583] Juan Pablo II, Encíclica *El evangelio de la vida*, núm. 21.

[584] Juan Pablo II, encíclica *El esplendor de la verdad*, núm. 48.

[585] Juan Pablo II, encíclica *El Evangelio de la vida*, núm. 95.

[586] Winsnes, *Sigrid Undset...*, p. 90.

[587] George Weigel, *Witness to Ho*pe, Harper Collins, Nueva York, 1999, p. 334. (*Biografía de Juan Pablo II: Testigo de esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona, 2003).

[588] Karl Stern, *The Flight from Woman*, Farar, Straus and Giroux, Nueva York, 1965, p. 274.

[589] Juan Pablo II, *El evangelio de la vida*, núm. 28.